اصول فقه شیعه

محمود ملکی اصفهانی سعید ملکی اصفهانی

۱

بسم الله الرحمن الرحیم

اصول فقه شیعه

نویسنده:

محمد فاضل لنکرانی

ناشر چاپی:

مرکز فقه الائمه الاطهار (علیهم السلام)

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

اصول فقه شیعه جلد ۱

مشخصات کتاب

سرشناسه : فاضل موحدی لنکرانی، محمد، - ۱۳۱۰

عنوان و نام پدیدآور : اصول فقه شیعه: درسهای خارج اصول مرجع عالیقدر تشیع حضرت آیه‌الله العظمی فاضل لنکرانی دام ضله/ تقریر، تحقیق و تنظیم محمود ملکی اصفهانی، سعید ملکی اصفهانی

مشخصات نشر : قم: مرکز فقه الائمه الاطهار علیهم‌السلام، ۱۳۸۱.

مشخصات ظاهری : ج ۶

شابک : ۹۶۴-۷۷۰۹-۰۲-۱(دوره) ؛ ۹۶۴-۷۷۰۹-۰۳-X(ج. ۱) ؛ ۹۶۴-۷۷۰۹-۰۴-۸(ج. ۲) ؛ ۹۶۴-۷۷۰۹-۰۵-۶(ج. ۳) ؛ ۹۶۴-۷۷۰۹-۰۶-۴(ج. ۴) ؛ ۹۶۴-۷۷۰۹-۰۷-۲(ج. ۵) ؛ ۹۶۴-۷۷۰۹-۰۸-۰(ج. ۶)

یادداشت : کتابنامه

عنوان دیگر : درسهای خارج اصول مربع عالیقدر تشیع حضرت... فاضل لنکرانی

موضوع : اصول فقه شیعه

شناسه افزوده : ملکی اصفهانی، محمود، . - ۱۳۳۹

شناسه افزوده : ملکی اصفهانی، سعید، . - ۱۳۴۴

شناسه افزوده : مرکز فقهی ائمه اطهار(ع)

رده بندی کنگره : BP۱۵۹/۸/ف۱۸الف۶ ۱۳۸۱

رده بندی دیویی : ۲۹۷/۳۱۲

شماره کتابشناسی ملی : م۸۲-۲۵۴۱۷

[مقدمات پژوهش

[پیشگفتار سید هاشم حسینی بوشهری

اشاره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِیمِ

علم اصول فقه، در بین علوم اسلامی از مقام و منزلتی رفیع برخوردار است و اهمیّت آن بر کسی پوشیده نیست، چون این علم، قواعدی است که برای استنباط احکام شرعی مهیّا شده و تنها علمی است که با این هدف تأسیس شده است. روشن است که دستیابی به احکام شرعی، مقدّمه برای عمل به آنها و تأمین سعادت دنیا و آخرت برای هر انسان است. از این رو بر مجتهد لازم است این قواعد را مورد توجّه قرار داده و به بحث و بررسی پیرامون آنها بپردازد و حدود و ثغور هرکدام را مشخص کرده و در استنباط احکام شرعی از آنها استفاده کند. این قواعد، قبل از این که به صورت علم مستقلی تدوین شود، در کتاب و سنت وجود داشته و در مقام استنباط، مورد استفاده قرار می‌گرفته است. هرچند در اوایل امر، به صورت قواعدی بسیط بوده و به مرور زمان توسعه پیدا کرده است. بر این اساس، جمعی از بزرگان شیعه اقدام به جمع‌آوری روایاتی نموده‌اند که در ارتباط با قواعد علم اصول

می‌باشد و آنها را در کتب مستقلی تدوین نموده‌اند. از جمله

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۴

آنها کتاب الفصول المهمّهٔ فی أُصول الأئمّهٔ، تألیف محدّث بزرگوار، محمد بن حسن ابن علی بن حرّ عاملی رحمه الله (م ۱۱۰۴)[۱] و کتاب الاصول الأصلیّهٔ، تألیف علّامه محدّث سیّد عبد الله بن سیّد محمد رضا حسینی شبّر رحمه الله (م ۱۲۴۲)، و کتاب اصول آل الرسول، تألیف سیّد میرزا محمد هاشم بن میرزا زین العابدین موسوی خوانساری رحمه الله (م ۱۳۱۸) می‌باشد. استفاده از قواعد اصول فقه، حتی در زمان أئمّه علیهم السلام نیز بین اصحاب آن بزرگواران متداول بوده است، زیرا: اوّلًا: در زمان أئمّه علیهم السلام نیز این گونه نبوده است که همه شیعیان دسترسی به آن بزرگواران داشته باشند، بلکه بسیاری از شیعیان که در بلاد دوردست زندگی می‌کردند، ناچار بودند احکام شرعی خود را از اصحاب و شاگردان أئمّه علیهم السلام دریافت کنند. اصحاب أئمّه علیهم السلام نیز با توجه به آنچه از آن بزرگواران فرا گرفته بودند، به پاسخ گویی سؤالات مردم می‌پرداختند و در مورد مسائل مستحدثه‌ای که برای آنان پیش می‌آمد، بحث و بررسی می‌کردند. بدیهی است که در بین روایات أئمّه علیهم السلام وجود عام و خاص، مطلق و مقیّد و روایات متعارض را نمی‌توان انکار کرد و اصحاب أئمّه علیهم السلام برای پاسخ گویی به سؤالات مردم ناچار بودند بین روایات جمع کرده و تعارض آنها را برطرف کنند. ثانیاً: اخبار علاجیّه‌ای که در ارتباط با رفع تعارض وارد شده، دارای اطلاق بوده و زمان خود أئمّه علیهم السلام را نیز شامل می‌شود. ثالثاً: أئمّه علیهم السلام معمولًا تحت مراقبت شدید حکومت‌های جائر یا در زندان‌های آنان بودند و حتّی شیعیانی که با أئمّه علیهم السلام در یک شهر زندگی می‌کردند، نمی‌توانستند آزادانه با آنان ارتباط برقرار کنند و مشکلات خود را با آنان در میان بگذارند. تردیدی نیست که در چنین شرایطی، شیعه برای پاسخ سؤالات خود به نوعی اجتهاد پناه می‌برده است. رابعاً: أئمّه علیهم السلام از طرفی به بزرگان اصحاب خود دستور می‌دادند که در مقام فتوا

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۵

دادن قرار گرفته و به پاسخ گویی سؤالات مردم بپردازند و از طرفی مردم را به آنان ارجاع می‌دادند. امام صادق علیه السلام به ابان بن تغلب فرمود: اجلس فی مسجد المدینهٔ و أفت للناس فإنّی أُحبّ أن یُری فی شیعتی مثلک.[۲] عبد العزیز بن مهتدی می‌گوید: به امام رضا علیه السلام عرض کردم: إنّی لا ألقاک کلّ وقت، فعمّن آخذ معالم دینی؟ قال: خذ عن یونس بن عبد الرحمن.[۳]

اولین تصنیف در علم اصول:

مرحوم سید حسن صدر در کتاب تأسیس الشیعهٔ می‌گوید: اولین کسی که در علم اصول تصنیف کرده، هشام بن حکم (م ۱۷۹) است. ایشان کتاب الألفاظ و مباحثها را تصنیف کرد، که مهم‌ترین مباحث علم اصول است. سپس یونس بن عبد الرحمن کتاب اختلاف الحدیث و مسئله را تصنیف کرد که در ارتباط با تعارض خبرین و مسائل تعادل و ترجیح در خبرین متعارضین است. ایشان این کتاب را از امام کاظم علیه السلام روایت کرده است.[۴] بنابراین آنچه از کتاب الأوائل سیوطی نقل شده و اوّلین مصنّف علم اصول را شافعی- از علمای اهل سنت- می‌داند، غیر قابل قبول است، زیرا شافعی، متأخر از هشام بن حکم و یونس بن عبد الرحمن است.

اولین کسی که علم اصول را در مقام استنباط بکار گرفت:

ظاهراً اوّلین کسی که در مقام استنباط، به علم اصول توجّه کرده و برآن استناد کرده، شیخ بزرگوار حسن بن علی بن أبی عقیل رحمه الله- معاصر مرحوم کلینی و علی بن

اصول فقه شیعه، ج۱، ص: ۲۶

بابویه و از مشایخ جعفر بن محمد بن قولویه و شیخ مفید- می‌باشد. ابن ابی عقیل اوّلین کسی است که فقه را تهذیب کرد و نظر و استنباط را به کار گرفت و در ابتدای غیبت کبری، بحث از اصول و فروع را تنقیح کرد و به آن قوام بخشید و کتاب المتمسک بحبل آل الرسول را در فقه تألیف کرد. سپس این روش توسط ابن جنید اسکافی رحمه الله ادامه یافت. ابن جنید، از چهره‌های سرشناس طایفه امامیّه و از بزرگان شیعه و افاضل قدمای امامیه است.

تصنیفات ابن جنید به حدود پنجاه کتاب می‌رسد. از جمله آنها کتاب کشف التمویه و الإلباس علی اغمار الشیعهٔ فی أمر القیاس و کتاب إظهار ما ستره أهل العباد من الروایهٔ عن أئمّهٔ العترهٔ فی أمر الاجتهاد است. و نیز ایشان کتاب تهذیب الشیعهٔ لأحکام الشریعهٔ را تصنیف کرد که دربردارنده جمیع مباحث فقه است و حدود بیست جلد می‌باشد. پس از این دو بزرگوار، نوبت به شیخ جلیل القدر محمد بن محمد بن نعمان معروف به شیخ مفید رحمه الله (م ۴۱۳) رسید. ایشان کتابی در اصول فقه تألیف کرد که با وجود اختصار، دربردارنده مباحث مهمّ علم اصول می‌باشد. سپس نوبت به سیّد مرتضی رحمه الله (م ۴۳۶) معروف به علم الهدی و شیخ طایفه ابو جعفر محمد بن حسن طوسی رحمه الله (م ۴۶۰) رسید. این دو بزرگوار، از شاگردان شیخ مفید و از ارکان طایفه امامیّه و افراد زبردست در فنون مختلف اسلامی و دارای تألیفات با ارزش و تصنیفات گران‌سنگ در اکثر علوم اسلامی می‌باشند. سیّد مرتضی کتاب الذریعهٔ إلی اصول الشریعهٔ و شیخ طوسی کتاب عدّهٔ الاصول را تألیف کردند. سیّد بحر العلوم رحمه الله می‌گوید: «کتاب عدّهٔ الاصول، بهترین کتابی است که در علم اصول تصنیف شده است». جلالت شأن، عظمت مقام، کثرت تألیفات و استنباطات و فتاوای شیخ طوسی رحمه الله به حدّی بود که احدی از شاگردان ایشان جرأت نقد نظریّات او را پیدا نکردند و پس از

اصول فقه شیعه، ج۱، ص: ۲۷

ایشان، استنباط و اجتهاد به رکود و خاموشی گرایید. این حالت به همین شکل ادامه پیدا کرد تا نوبت به محمد بن ادریس حلّی رحمه الله (م ۵۹۸) صاحب کتاب السرائر رسید. ابن ادریس بحث و انتقاد را زنده کرد و باب استنباط و اجتهاد را- پس از رکود و انسداد- گشود. پس از ابن ادریس، نوبت به محقّق حلّی رحمه الله (م ۶۷۶) صاحب کتاب شرایع الإسلام و سپس نوبت به علّامه حلّی رحمه الله (م ۷۲۶) رسید. این دو بزرگوار- که به «فاضلان» معروفند- اساس بحث و استدلال را استحکام بخشیدند و در فقه و اصول کتاب‌های زیادی تألیف کردند. محقّق حلّی کتاب‌های نهج الوصول إلی معرفهٔ الاصول و معارج الاصول را در زمینه علم اصول تألیف کرد. علّامه حلّی نیز کتاب‌های بسیاری تألیف کرد که مهمّ‌ترین آنها کتاب نهج الوصول إلی علم الاصول است. سپس جمعی از بزرگان اصحاب- مانند فخر المحقّقین رحمه الله (م ۷۷۱)، فرزند علّامه حلّی- به شرح کتاب نهج الوصول إلی علم الاصول پرداختند و این کتاب تا زمان شهید ثانی رحمه الله محور درس و بحث علما بود. سپس شهید ثانی رحمه الله (م ۹۶۵) کتاب تمهید القواعد و شیخ جمال الدین حسن رحمه الله (م ۱۰۱۱)- فرزند شهید ثانی- کتاب معالم الدّین را تألیف کردند. این کتاب به جهت تعبیر سلیس و جمع زیبا و سهولت استفاده از آن، تا زمان ما محور درس و بحث در ابتدای شروع در علم اصول قرار گرفته است. به‌همین‌جهت مورد اقبال علما قرار گرفت و شروح و حواشی متعدّدی برآن نوشته شد، که بهترین آنها کتاب هدایهٔ المسترشدین تألیف شیخ محمد تقی اصفهانی رحمه الله (م ۱۲۴۸)- برادر صاحب فصول- است. و نیز در همین دوره، مرحوم محقّق قمی (م ۱۲۳۱) کتاب قوانین الاصول و مرحوم شیخ محمد حسین اصفهانی (م ۱۲۵۰) کتاب الفصول الغرویّهٔ فی الاصول الفقهیّهٔ را تألیف کردند. با توجّه به مقدّمیّت علم اصول برای علم فقه و عدم موضوعیّت آن، به نظر می‌رسد در این دوره بیش از حدّ نیاز به علم اصول توجّه شده است.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۸

تا این که نوبت به شیخ انصاری رحمه الله (م ۱۲۸۱) و پس از او نوبت به مرحوم محقّق خراسانی (م ۱۳۲۹) رسید.[۵] شیخ انصاری کتاب فرائد الاصول معروف به «الرسائل» و محقّق خراسانی کتاب کفایهٔ الاصول را تألیف کردند. این دو بزرگوار، تنقیح و تهذیب و ترتیب مطالب را به نحو زیبا و اعجاب‌آور انجام دادند. به گونه‌ای که این دو کتاب به عنوان کتاب درسی حوزه‌های علمیّه قرار گرفته و شروح و حواشی متعدّدی بر آنها نگاشته شد. پس از آن جمعی از بزرگان شاگردان شیخ انصاری و محقّق خراسانی به تدقیق و تحقیق در نظریّات ایشان پرداخته و تألیفات و نظریّات با ارزشی را ارائه کردند که بلندی مرتبه آنها را نمی‌توان انکار کرد. از جمله این افراد می‌توان شیخ علی قوچانی (م ۱۳۳۳)، میرزا ابو الحسن مشکینی (م ۱۳۵۸)، شیخ محمد حسین غروی اصفهانی معروف به «کمپانی» (م ۱۳۶۱)، شیخ عبد الکریم حائری (م ۱۳۵۵)، شیخ ضیاء الدّین عراقی (م ۱۳۶۱)، حاج آقا حسین بروجردی (م ۱۳۸۰)، میرزا حسین نائینی (م)،- که درود و رحمت خداوند بر همه آنان باد- را نام برد. سپس نوبت به طبقه بعدی رسید که از جمله آنان حضرت امام خمینی رحمه الله (م ۱۳۶۷ ه. ش) و مرحوم آیت الله خویی (م ۱۴۱۳) می‌باشند. این دو بزرگوار با دقّت و موشکافی‌های عالمانه علم اصول را رونقی تازه بخشیدند و در زمینه مسائل اصولی، نظریّات با ارزشی ارائه نمودند. پس از آن نوبت به بزرگان دیگری رسید که از جمله آنان فقیه اهل بیت علیهم السلام و اصولی متبحّر، حضرت آیت الله العظمی فاضل لنکرانی «دام ظلّه» است. آیت الله العظمی فاضل لنکرانی «دام ظلّه»، از شاگردان مبرّز مرحوم آیت الله بروجردی و حضرت امام خمینی رحمه الله می‌باشند و در روش بحث اصولی، تحت تأثیر این دو استاد بزرگوار خویش قرار گرفته‌اند.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۹

ایشان همانند استادان بزرگوار خود، مطالب را از اصل مورد ملاحظه قرار داده و به ریشه‌یابی اساس آن می‌پردازند. به‌همین‌جهت، گاهی با مناقشه در اساس مسئله، نوبت به فروع مترتب بر آن نمی‌رسد.

اما مبانی مهمی که ایشان مبتکر آن بوده یا به تبعیّت از بزرگان دیگر اختیار کرده‌اند،

اشاره

بسیار است که در ذیل به بعضی از آنها اشاره می‌کنیم:

۱- موضوع علم اصول:

مشهور- که از جمله آنان محقّق قمی رحمه الله صاحب قوانین است- موضوع علم اصول را ادلّه اربعه با وصف دلیلیت این ادلّه می‌دانند. صاحب فصول رحمه الله کلام مشهور و محقّق قمی رحمه الله را مورد اشکال قرار داده می‌گوید:

راه حلّ این است که وصف «کونها حجهٔ» را از موضوع علم اصول برداشته و موضوع را «ذات ادلّه اربعه» قرار دهیم. مرحوم آخوند با توجّه به اینکه موضوع علم را «جامع بین موضوعات مسائل آن علم» می‌داند و ارتباط بین موضوع علم و موضوعات مسائل، ارتباط بین کلّی و افراد و طبیعی و مصادیق است، موضوع علم اصول را قدر جامع بین موضوعات مسائل علم اصول می‌داند. و می‌فرماید: «لازم نیست این قدر جامع دارای عنوان و نام مشخصی باشد». امام خمینی رحمه الله کلام مرحوم آخوند را مورد اشکال قرار داده می‌فرماید: در مورد علومی که منزوی هستند می‌توان چنین حرفی زد ولی در رابطه با علمی که این‌همه مورد توجّه بزرگان بوده، نمی‌توان این‌گونه حرف زد. مرحوم آیت اللّه بروجردی با توجه به این که موضوع علم را «جامع بین محمولات» می‌داند، موضوع

علم اصول را عنوان «الحجهٔ فی الفقه» می‌داند. امام خمینی رحمه الله اگرچه مبنای مرحوم بروجردی در مورد موضوع علم- یعنی جامع بین محمولات- را نپذیرفت، بلکه موضوع علم را «جامع بین موضوعات مسائل»

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۰

دانست، ولی در مورد موضوع علم اصول، نظریه مرحوم بروجردی را پذیرفته و معتقد است: موضوع علم اصول، عنوان «الحجهٔ فی الفقه» است، امّا با توجّه به اینکه «حجّهٔ» در مسائل علم اصول به عنوان محمول قرار می‌گیرد و ایشان موضوع علم را «جامع بین موضوعات مسائل» می‌داند برای تطبیق عنوان «حجّهٔ» بر «جامع بین موضوعات مسائل» می‌فرماید: مسائل علم اصول، از مسائل واقعی تکوینی- مثل «زید قائم»- نیست که ما مجبور باشیم «زید» را موضوع و «قائم» را محمول بدانیم. بلکه از امور اعتباری است، به‌همین‌جهت فرقی بین «خبر الواحد حجّهٔ» و «الحجّهٔ خبر الواحد» نیست. بلکه چه‌بسا موضوع قرار دادن «حجّهٔ» بهتر از محمول قرار دادن آن باشد، زیرا خداوند متعال برای احکام و قوانین خود، حجّت‌هایی در اختیار ما قرار داده و آنچه برای ما مجهول است، مصادیق این حجّت‌هاست. و ما از طریق علم اصول می‌خواهیم به این مصادیق برسیم، مثلًا نمی‌دانیم آیا این حجّت در ضمن خبر واحد تعیّن دارد یا نه؟

پاسخ قائلین به حجّیت خبر واحد، مثبت و پاسخ منکرین حجیت، منفی است. حضرت استاد «دام ظلّه» ضمن پذیرفتن اصل نظریّه مرحوم بروجردی، اشکال امام خمینی رحمه الله به مرحوم بروجردی را نیز پذیرفته ولی راه حلّ امام خمینی رحمه الله را مورد مناقشه قرار داده می‌فرماید: ما هیچ انگیزه‌ای نداریم که مسأله اصولی را قلب کرده و مثلًا به جای «خبر الواحد حجّهٔ» بگوییم: «الحجّهٔ خبر الواحد»، بلکه با باقی ماندن مسئله بر اصل خود می‌گوییم: «حجّهٌ» در مسأله «خبر الواحد حجّهٌ» غیر از «الحجّهٔ فی الفقه» است زیرا «حجّهٌ» در مسأله اصولی دارای تنوین نکره است و به معنای «واحدٌ من مصادیق الحجّهٔ» می‌باشد، ولی در «الحجّهٔ فی الفقه»، طبیعی و کلّیِ حجّت مطرح است. در این صورت، مصداقیت «خبر الواحد» نسبت به «الحجّهٔ فی الفقه» قوی‌تر از مصداقیت «حجّهٌ» نسبت به «الحجّهٔ فی الفقه» است چون مراد از «الحجّهٔ فی الفقه» حجّت‌های روشن و واضح است، نه حجّت مبهم. مثل اینکه بگوییم: موضوع علم اصول «الحجّهٔ الواضحهٔ فی الفقه» است. و اگر ما چنین تعبیری را بکار ببریم، «خبر الواحد» به عنوان مصداق «الحجّهٔ الواضحهٔ» است و «حجّهٌ» مصداق آن

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۱

نمی‌باشد. زیرا «حجّهٌ» همراه با تنوین نکره است و به معنای «أحد الحجج» و دارای ابهام است و تعیّن ندارد و برای ما روشن نیست.

۲- تعریف علم اصول:

برای علم اصول، تعاریفی ذکر کرده‌اند: مشهور معتقدند: علم اصول، علم به قواعد ممهَّده برای استنباط احکام شرعی است. مرحوم آخوند، عقیده دارد تعریف مشهور «ظنّ انسدادی بنا بر حکومت» و «اصول عملیه جاری در شبهات حکمیه» را شامل نمی‌شود. لذا در تعریف علم اصول فرموده است: «الأولی تعریفه بأنّه صِناعهٔ یعرف بها القواعد التی یمکن أن تقع فی طریق استنباط الأحکام أو التی ینتهی إلیها فی مقام العمل». تعریف مرحوم آخوند، مورد اشکال بزرگانی چون محقق اصفهانی رحمه الله مرحوم نائینی و امام خمینی رحمه الله واقع شده است. بر این اساس، محقق نائینی رحمه الله در تعریف علم اصول فرموده است: «علم اصول، علم به کبریاتی است که اگر صغریات را به آنها ضمیمه کنیم، حکم کلّی الهی استنتاج می‌شود». یکی از اشکالات وارد بر تعریف مرحوم نائینی این است که این تعریف، شامل بعضی از قواعد فقهیه نیز می‌شود. محقق عراقی رحمه الله در تعریف علم اصول فرموده است: قواعد اصولی قواعدی هستند که یکی از خصوصیات زیر را- به طریق منع خلو- دارا باشند: ۱- راه را برای تشخیص حکم باز

می کنند. ۲- وظیفه عملی مکلّف را مشخص می کنند. ۳- کیفیت تعلّق حکم به موضوع خود را مشخص می کنند.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۲

این تعریف نیز مورد اشکال امام خمینی رحمه الله و دیگران واقع شده است. آیت‌اللّه خویی رحمه الله در تعریف علم اصول فرموده است: علم الاصول هو العلم بالقواعد التی تقع بنفسها فی طریق استنباط الأحکام الشرعیّة الکلیّة الإلهیة من دون حاجة إلی ضمیمة کبری أو صغری أُصولیة اخری إلیها. یکی از اشکالات این تعریف این است که این که این تعریف مستلزم دور است، زیرا علم ما به کبرای اصولیه متوقّف بر علم به تعریف علم اصول و علم به تعریف علم اصول، متوقّف بر علم به کبرای اصولیه است. امام خمینی رحمه الله در تعریف علم اصول فرموده است: علم الاصول هو القواعد الآلیة التی یمکن أن تقع کبری استنتاج الأحکام الکلّیة الفرعیّة الإلهیّة أو الوظیفة العملیّة. حضرت استاد «دام ظلّه» ضمن ردّ اشکالات تعریف امام خمینی رحمه الله و پذیرفتن اشکالات وارد بر سایر تعاریف، به دفاع از تعریف امام خمینی رحمه الله پرداخته و تعریف ایشان را بهترین و محکم‌ترین تعاریف برای علم اصول می‌دانند.

۳- ثواب و عقاب در واجب نفسی و غیری:

یکی از مسائلی که در کفایه و کتب اصولی دیگر، در ذیل بحث واجب نفسی و غیری مطرح شده مسأله ثواب و عقاب در واجب نفسی و غیری است. مرحوم آخوند می‌فرماید: یکی از فرق‌های واجب نفسی و غیری این است که در واجب نفسی، ثواب و عقاب مطرح است ولی در واجب غیری مطرح نیست. در اینجا در رابطه با طهارات سه‌گانه نسبت به اموری که مشروط به این طهارات است اشکال مهمّی مطرح شده و آن این است که واجبات غیریه، از واجبات توصّلیه می‌باشند و قصد قربت در آنها اعتبار ندارد، زیرا واجبات غیریه، وجودشان کالعدم است و چیزی که وجودش کالعدم است نمی‌تواند مقرّب باشد. درحالی که

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۳

طهارات سه‌گانه با وجود اینکه واجب غیری هستند، قصد قربت در آنها معتبر است. حضرت استاد «دام ظلّه» در اینجا تحقیق مبسوطی در زمینه ثواب و عقاب مطرح کرده سپس به بررسی اشکال فوق پرداخته می‌فرماید: بعضی از محقّقین خواسته‌اند راهی برای اثبات عبادیت طهارات سه‌گانه درست کنند. مرحوم عراقی خواسته است از راه امر غیری عبادیت طهارات سه‌گانه را درست کند. مرحوم نائینی معتقد است: «امر، همان‌طور که نسبت به اجزاء انبساط و تبعّض پیدا می کند، نسبت به شرایط هم انبساط و تبعّض پیدا کرده و هر شرطی به تنهایی متعلّق بعض الامر قرار می گیرد، در نتیجه امر متعلّق به شرایط، همان امر نفسی متعلّق به مأمور به است و عبادیت شرایط را درست می کند». بعضی نیز از راه دیگر وارد شده‌اند. حضرت استاد «دام ظلّه» پس از ردّ راه‌های مذکور، راه حلّی ارائه کرده می‌فرماید:

مستشکل و کسانی که در مقام جواب از اشکال برآمدند این مطلب را مسلّم گرفتند که «عبادت نیاز به امر دارد، زیرا عبادت، قصد قربت می‌خواهد». در حالی که ما نیازی به مطرح کردن امر نداریم تا دچار اشکال شویم. اگر قصد قربت به معنای انجام عمل به داعی امر متعلّق به آن باشد، برای عبادیت عبادت، نیاز به امر داریم. اما اگر قصد قربت به معنای «إتیان الشیء بداعی کونه مقرّباً للعبد إلی مقام المولی» یا «بداعی کونه حسناً» و یا «بداعی کونه ذا مصلحة» باشد، عبادیت، نیازی به امر نخواهد داشت. بر این راه، هیچ‌یک از تالی فاسدهای راه‌های دیگر وارد نمی‌شود. ثمره فقهی این راه در فرق وضوی قبل از وقت و وضوی بعد از وقت، در تعلّق و عدم تعلّق امر غیری ظاهر می‌شود- البته در صورتی که امر غیری را بپذیریم-.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۴

وضوی قبل از وقت، متعلّق امر غیری واقع نشده است زیرا قبل از وقت، امر نفسی به ذی المقدّمه تعلّق نگرفته است. امّا وضوی بعد از

وقت- بنا بر قول به وجوب مقدّمه- متعلّق امر غیری واقع شده است. و تعلّق و عدم تعلّق امر غیری ارتباطی به عبادیت وضو ندارد.

۴- ثمره بحث صحیح و اعم:

در ارتباط با ثمره بحث صحیح و اعم گفته شده است: صحیحی در صورت شک در جزئیت و عدم جزئیت چیزی نمی‌تواند- برای رفع جزئیت- به اطلاقات لفظیّه تمسک کند ولی اعمّی می‌تواند. بر این ثمره، سه اشکال وارد شده است که اگر بتوان از آنها جواب داد، ثمره بسیار مهمی حفظ خواهد شد و الّا بحث صحیح و اعم ثمره‌ای نخواهد داشت جز مثال نذر- که مرحوم آخوند مطرح کرده است- و این هم نمی‌تواند به عنوان ثمره یک مسئله اصولی مطرح شود. حضرت استاد «دام ظلّه» اشکالات مذکور را مورد مناقشه قرار داده و به دفاع از نظریّه مذکور پرداخته می‌فرماید: در فقه، آثار زیادی بر این ثمره مترتب شده است.

۵- اقسام امر:

مرحوم آخوند اوامر را بر سه قسم می‌داند: ۱- امر واقعی اوّلی، مثل «صلّ مع الوضوء» در خطاب به واجد الماء. ۲- امر واقعی ثانوی یا امر اضطراری، مثل «صلّ مع التیمّم» در خطاب به فاقد الماء. ۳- امر ظاهری، مثل «صلّ مع استصحاب الطهارهٔ» در خطاب به کسی که شاک است و اصل عملی استصحاب در مورد او جریان پیدا می‌کند. امام خمینی رحمه الله به تبعیّت از مرحوم آیت الله بروجردی- این کلام مرحوم آخوند

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۵

را مورد مناقشه قرار داده می‌فرماید: ما وقتی ادلّه این احکام را به‌ضمیمه ادلّه شرایط و خصوصیّات معتبر در این‌ها ملاحظه می‌کنیم، اصلًا مسأله تعدّد امر مطرح نیست. امر «أقیموا» به طبیعت صلاهٔ، به‌صورت خطاب به همه متوجه شده است. و اختلافی که بین واجد ماء و فاقد ماء و شاک در بقاء وضو وجود دارد، در ارتباط با امر نیست بلکه در ارتباط با خصوصیّاتی است که در متعلّق امر دخالت دارد، یعنی ما امری به نام امر اضطراری نداریم، «صلّ مع التیمّم» نداریم، بلکه در مقابل «أقیموا الصّلاهٔ» یک آیه داریم که می‌فرماید: «یا أیّها الّذینَ آمنوا إذا قُمتم إلی الصّلاهٔ ...»[۶]، این آیه شامل همه می‌شود، عنوانش «إذا قمتم إلی الصّلاهٔ» است بدون فرق بین واجد ماء و فاقد ماء. ولی می‌گوید: وقتی خواستید آن نماز مأمور به عمومی را انجام دهید، در درجه اوّل وضو بگیرید و اگر آب نبود تیمّم کنید. آیا این معنایش این است که در مورد تیمّم امر خاصی داریم؟ خیر، آیه می‌خواهد بگوید: این صلاهٔ مأمور به نسبت به جمیع، خصوصیتش این است که اگر انسان واجد الماء باشد باید وضو بگیرد و اگر فاقد الماء شد باید تیمّم کند. این مسئله به واجد الماء و فاقد الماء تمام نمی‌شود بلکه در مورد حالات مختلفی که در اجزاء نماز وجود دارد- مثل نماز نشسته، خوابیده و ...- نیز مطرح است. آیا ما می‌توانیم ملتزم شویم که برای هریک از حالات مختلف نماز و اجزاء آن، امر مستقلی وجود دارد؟ در ارتکاز متشرّعه هم این معناست که اگر از واجد الماء سؤال کنند شما چه تکلیفی را امتثال می‌کنید؟ می‌گوید: تکلیف «أقیموا الصلاهٔ» را، و اگر از فاقد الماء هم این سؤال را بپرسند، همین جواب را خواهد داد. همین‌طور در تمام حالات مختلف نماز، نسبت به شرایط و اجزاء نماز، همه مکلّفین خود را امتثال‌کننده «أقیموا الصّلاهٔ» می‌دانند.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۶

در اوامر ظاهریه نیز همین‌طور است. مثلًا در باب استصحاب، صحیحه زراره وقتی می‌خواهد مسأله استصحاب را بیان کند، لحنش

این است که با توجه به آیه شریفه «یا أیّها الّذین آمنوا إذا قمتم إلی الصّلاة ...»[۷] می‌گوید: «کسی که یقین به وضو داشته و الآن شک در بقاء دارد، نباید یقین را با شک نقض کند» یعنی «او الآن با وضوست». صحیحه زراره می‌خواهد بگوید: «همان شرطیتی را که آیه وضو برای وضو مطرح می‌کند، برای او حاصل است و لازم نیست وضوی دیگری تحصیل کند». ادلّه امارات نیز- که آنها هم به‌عنوان اوامر ظاهریه مطرحند- نمی‌خواهند تکلیفی غیر از تکلیف واقعی جعل کنند. لذا نمی‌توان مسأله تعدّد اوامر و تنوّع آنها را- آن‌گونه که مرحوم آخوند و جماعت دیگری مطرح کردند- پذیرفت. حضرت استاد «دام ظلّه» این نظریّه را پذیرفته‌اند.

۶- انحلال و عدم انحلال خطابات عامّه:

یکی از مسائل مورد بحث در اصول این است که آیا خطابات عامه- مثل «أقیموا الصلاة»- به تعداد افراد مکلفین، انحلال پیدا می‌کند؟ یا این که چنین انحلالی وجود ندارد و بیش از یک خطاب عام وجود ندارد. حضرت استاد «دام ظلّه» می‌فرماید: در اینجا قرینه‌ای وجود دارد که در خطابات عامّه، مسأله انحلال وجود ندارد. آن قرینه این است که ما می‌دانیم افرادی با این خطابها مخالفت می‌کنند که ما از این افراد به «عاصی» تعبیر می‌کنیم. و «عاصی» به کسی گفته می‌شود که تکلیف متوجه او شده و او مخالفت کرده باشد. و در حقیقت، توجّه تکلیفْ در معنای عصیان اخذ شده است. بنابراین از عنوان «عاصی» کشف می‌کنیم که همان‌طور که تکلیفْ متوجه غیر عصاة- یعنی اطاعت‌کنندگان- شده،

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۷

متوجّه عصاة هم گردیده است. در حالی که اگر انحلال در کار بود، باید ملتزم شویم که عصاة، مکلّف نیستند، زیرا خداوند می‌داند که این افراد تکلیف را امتثال نمی‌کنند و توجّه تکلیف به عاصی، با علم مولا به عصیان، صحیح نیست. این مسئله، نه تنها در مسأله ترتب بلکه در موارد دیگر نیز مورد ابتلاست. که در اینجا به دو مورد آن اشاره می‌کنیم: ۱- «مسأله تکلیف کفّار نسبت به فروع». کفّار، همان گونه که مکلّف به اصولند نسبت به همه فروع دین هم مکلّف می‌باشند. اگر تکالیف عامّه، انحلال پیدا کند، تکلیفی که از این انحلال متوجه کفّار می‌شود لغو خواهد بود، زیرا او معتقد به چیزی نیست تا بخواهد با مخاطب قرار گرفتن به خطاب وجوبی آن را انجام دهد. اما اگر انحلال را نپذیرفتیم چنین مشکلی وجود نخواهد داشت. مخصوصاً با توجه به این که مسأله کفر، منحصر به تیره و نژاد خاصی نیست که بتوان آن تیره یا نژاد را به‌گونه‌ای از خطابات عامّه خارج کرد. لذا چاره‌ای جز خطابات عامّه نیست. ۲- «مسأله تنجّز علم اجمالی». مرحوم شیخ انصاری و مرحوم آخوند می‌فرمایند: یکی از شرایط تنجّز علم اجمالی این است که در شبهه محصوره، باید اطراف علم اجمالی مورد ابتلای انسان باشد. و تکلیفْ نسبت به آن موردی که خارج از ابتلای انسان است لغو می‌باشد. حضرت استاد «دام ظلّه» می‌فرماید: این حرف در صورتی صحیح است که در مورد خطابات عامّه قائل به انحلال شویم. امّا اگر مسأله انحلال را نپذیرفتیم، ضرورتی برای شرطیت ابتلا وجود ندارد. بله، بیان این دو بزرگوار در مورد خطابات خاصّه صحیح است در حالی که بحث ما در ارتباط با خطابات عامّه است.

۷- نفی شرطیت علم و قدرت نسبت به تکلیف:

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۸

مشهور این است که تکالیف دارای شرایطی عامّه است که حد اقل دو شرط آن مربوط به عقل است: علم و قدرت. آنچه از این

عبارت فهمیده می‌شود این است که علم و قدرت، مانند سایر شـرایط تکلیف هستند. یعنی همان‌طور که استطاعتْ شرط وجوب حجّ و دخـول وقت شـرط برای وجـوب صـلاهٔ است، در مـورد علم و قـدرت نیز همین‌طور است. اگر قـدرت و علم وجود نداشـته باشـد، تکلیف هم منتفی می‌شود. با این تفاوت که استطاعت و دخول وقت، از شرایط شرعی و علم و قدرت از شرایط عقلی می‌باشند. ولی از نظر کیفیت و نحوه شـرطیت فرقی بین آنها وجود ندارد. حضـرت اسـتاد «دام ظلّه» می‌فرماید: در مورد شـرایط شرعی، ما تابع دلیل هستیم و کاری به حکم عقل نداریم. امّا در مورد شـرایط عقلی این‌گونه نیست که اگر عقل بعضـی حکم به شـرطیت چیزی کرد، ما هم ملزم باشـیم آن را بپـذیریم. بلکه در اینجـا بایـد ببینیم آیـا عقل بنا بر چه ملاکی حکم می‌کنـد؟ ما وقتی به عقل مراجعه می‌کنیم می‌بینیم عقل می‌گوید: «عقاب بلا بیان قبیح است». یعنی اگر تکلیفی برای مکلّف نامعلوم باشد، مولا نمی‌تواند او را عقاب کند.

روشن است که عقـاب در مورد مخـالفت تکلیف مطرح است، پس معلوم می‌شود که تکلیفْ متوجه به این جاهل است. بخلاف غیر مسـتطیع که اصلًا تکلیف حـجّ متوجّه او نشـده است تـا بخواهـد زمینه مخـالفت و مؤاخـذه فراهم شود. اگر «تکلیف بلابیان» را قبیح می‌دانست، ما استفاده می‌کردیم که علم و بیان، شرطیت برای خود تکلیف دارد و انسان جاهلْ مکلّف نیست. ولی عقل، مضاف إلیه قبح را «عقاب» قرار می‌دهد و عقابْ در جایی مطرح است که مخالفتی صورت گرفته باشد، پس در واقع، عقل حکم می‌کند به «قبح عقـاب بر مخـالفت تکلیف مجهول». و این عبارت بـدان معناست که انسان جاهل هم مکلّف است و ممکن است مخالفت تکلیف از او سربزند. در مورد قدرت هم همین‌طور است. مثلًا آیه شریفه «یا ایّها الذین آمنوا کُتب

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۹

علیکم الصّیامُ»[۸] روزه را بر همه مکلفین- حتی کفار- واجب کرده است. حال اگر کسـی عقلًا قدرت بر روزه گرفتن نداشـته باشد، عقل می‌گوید: «چنین کسی در مخالفت معذور است و عقاب او قبیح است» نه این که تکلیفْ شامل او نشود. همان عقلی که «عقاب بلابیان» را قبیـح می‌دانـد، «عقاب مع العجز» را هم قبیـح می‌دانـد. ولی موضوع قبح در هر دو، عبارت از عقاب است. و عقاب هم در جایی مطرح است که تکلیفی در کار بوده و مخالفتی تحقق پیـدا کرده باشـد. حضـرت اسـتاد «دام ظلّه» در اینجا ادلّه دیگری بر نفی شرطیت علم و قـدرت نسبت به تکـالیف مطرح کرده و نتیجه می‌گیرنـد آنچه به عنوان اصـل مسلّم تلقی شـده که قـدرت و علم از شرایط عامّه تکلیف است، درست نمی‌باشد بلکه آنچه مطرح است این است که جاهل و عاجز معذورند و عقاب آنان قبیح است. امّا تکلیف عام، هم به جاهل و عاجز متوجه است و هم به عالم و قادر.

۸- مراتب حکم:

مرحوم آخونـد معتقـد است: هر حکمی دارای چهـار مرتبه است: مرتبه اقتضاء، مرتبه انشاء، مرتبه فعلیت، مرتبه تنجّز. مشـهور علمای اصول، گویا به مرحوم آخوند اشـکال کرده‌اند که: اوّلًا: مرتبه اوّل، از مراتب حکـم نیست، بلکه در مرتبه‌ای مقدّم بر حکم قرار دارد. ثانیـاً: مرتبـه تنجّز نیز از مراتب حکم نیست بلکه در مرتبه‌ای بعـد از حکم قرار دارد. امـام خمینی رحمه الله این معنـا را شدیـداً مـورد انکـار قرار داده و می‌فرمایـد: اگر مقصود شـما از حکم، همـان احکـام مـدوّن در کتـاب و سـنت باشـد- که ظـاهراً هم همین است- نتیجه‌اش این می‌شود که احکام مـذکور در کتاب و سـنت، مربوط به کسـی است که عالم و قادر باشد، در حالی که در هیچیک از ادلّه احکام، بین عالم و جاهل،

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۰

قادر و غیر قادر فرقی گذاشـته نشده است. در تمام فقه فقط دو مورد پیدا شده که طبق روایات، بین عالم و جاهل فرق گذاشـته شده است: مسأله جهر و اخفات و مسأله قصـر و اتمام. امام خمینی رحمه الله پس از اشـکال بر مرحوم آخونـد و مشـهور می‌فرماید: به نظر

ما، احکام بر دو نوع است: ۱- احکام فعلیّه: و آن احکامی است که به رسول خدا صلی الله علیه و آله وحی شده تا ایشان آنها را اظهار و ابراز کرده و در معرض عمل قرار دهند. در این احکام، فرقی بین عالم و جاهل، قادر و عاجز وجود ندارد. و در فعلیت این‌ها هیچ‌چیزی- به عنوان شرطیت- مدخلیت ندارد. ۲- احکام انشائیه: و آن احکامی است که مصلحتْ اقتضاء نکرده که رسول خدا صلی الله علیه و آله و ائمه علیهم السلام در مقام ابراز و اظهار آن برآیند و تا قبل از ظهور امام زمان علیه السلام جنبه انشائی دارد. و پس از ظهور آن حضرت جنبه فعلیت پیدا می‌کند. حضرت استاد «دام ظلّه» این کلام امام خمینی رحمه الله را پذیرفته‌اند.

۹- بطلان قاعده «الطبیعهٔ ... لا تنعدم إلّا بانعدام جمیع الأفراد»:

یکی از قواعد مسلّم نزد فلاسفه، قاعده «الطبیعهٔ توجد بوجود فردٍ ما و لا تنعدم إلّا بانعدام جمیع الأفراد» است. این قاعده، مبنای بعضی از مسائل، مانند عمومیت نکره در سیاق نفی، قرار گرفته است. امام خمینی رحمه الله این قاعده را مورد اشکال قرار داده می‌فرماید: طبیعی، وقتی با وجود فردٍ ما موجود شد با عدم آن فرد هم معدوم خواهد شد و مانعی ندارد که یک طبیعت در آنِ واحد، هم موجود و هم معدوم باشد و مسأله امتناع اجتماع متضادّان و متناقضان، مربوط به وجود واحد در خارج است و اگر معروض متناقضان و متضادان را ماهیت قرار دهیم اجتماع آنها مانعی ندارد. ماهیت جسم، هم معروض سواد است و هم معروض بیاض، زیرا ما هم جسم اسود داریم و هم جسم ابیض.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۱

حضرت استاد «دام ظلّه» این کلام امام خمینی رحمه الله را پذیرفته‌اند.

۱۰- آیا احکام به طبایع تعلّق می‌گیرند یا به افراد؟

بعضی از بزرگان- مانند مرحوم آخوند- خواسته‌اند از قاعده فلسفی «الماهیهٔ من حیث هی هی لیست إلّا هی لا موجودهٔ و لا معدومهٔ و لا مطلوبهٔ و لا غیر مطلوبهٔ»، عدم امکان تعلّق احکام به طبایع را استفاده کنند چون ماهیت در مقام ذات- که همان مرحله جنس و فصل است- جز خودش چیزی نیست و در مرحله ذات، نه عنوان مطلوبیتْ مطرح است و نه غیر مطلوبیت. امام خمینی رحمه الله می‌فرماید: قاعده مذکور، هیچ ارتباطی به این مسئله ندارد، زیرا مقصود فلاسفه از این جمله این است که ما وقتی ماهیت را در مقام ذات ملاحظه می‌کنیم، تنها خودش و اجزاء آن می‌باشد و در این مقام، همه متناقضاتْ از دایره ماهیت خارجند. به عبارت دیگر: این قاعده، در ارتباط با حمل اوّلی ذاتی است و بحث تعلّق احکام به طبایع، ناظر به حمل شایع صناعی است. جمله «ماهیهٔ الصلاهٔ واجبهٔ» بدان معنا نیست که «وجوب، جزء ماهیت صلاهٔ است»، بلکه به این معناست که «ماهیت صلاهٔ، معروض برای وجوب قرار گرفته است». یکی از ثمرات این مبنا، «جواز اجتماع امر و نهی در مثل صلاهٔ در دار غصبی» است. حضرت استاد «دام ظلّه» این کلام امام خمینی رحمه الله را پذیرفته‌اند.

۱۱- «آیا ماهیت استعمال مجازی چیست؟»:

در این زمینه نظریاتی مطرح است: مشهور معتقدند: استعمال مجازی، استعمال لفظ در غیر ما وضع له، به واسطه

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۲

یکی از علائق مجازیه است، خواه آن علاقه، علاقه مشابهت باشد یا غیر علاقه مشابهت- از سایر علائق مجازیه- باشد. سکّاکی، معتقد است: در مورد استعاره، لفظ در همان معنای لغوی خودش استعمال شده است ولی در این میان، تصرّفی عقلی و ذهنی صورت گرفته است. آن تصرّف عقلی این است که شما وقتی لفظ «اسد» را در «رجل شجاع» استعمال می‌کنید، در ذهن خود ادّعا می‌کنید که «رجل شجاع» یکی از مصادیق کلّی «حیوان مفترس» است. مرحوم شیخ محمد رضا اصفهانی مسجدشاهی، صاحب کتاب وقایهٔ الأذهان با بیان بسیار جالبی نظریّه سکّاکی را نسبت به سایر مجازات نیز تعمیم داده است. این نظریه، مورد قبول امام خمینی رحمه الله و حضرت استاد «دام ظلّه» واقع شده است. در این مختصر به گوشه‌ای از مبانی اصولی معظّم له اشاره شد و تبیین جمیع مبانی ایشان فرصت دیگری را می‌طلبد که إن شاء الله در موقع مناسب به آن خواهیم پرداخت. در اینجا لازم می‌دانم از تلاشها و زحمات ارزشمند حجج اسلام و فضلای ارجمند، آقایان شیخ محمود ملکی اصفهانی و شیخ سعید ملکی اصفهانی که با دقّت نظر و ذوق خاصّی، مباحث اصولی حضرت استاد «دام ظلّه» را به سبکی شیوا و جالب تنظیم نموده و به تحقیق منابع آن پرداخته‌اند و زمینه استفاده هرچه بهتر فضلای محترم را فراهم ساخته‌اند تشکر و قدردانی نمایم. از پروردگار متعال، برای ایشان- که حقیقتاً کار ارزنده‌ای انجام داده‌اند- آرزوی توفیق روز افزون می‌نمایم. حوزه مقدّسه قم سیّد هاشم حسینی بوشهری ۲۵/ ۶/ ۸۰

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۳

[پیشگفتار مقررین]

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ

آنچه در پیش روی شماست تقریرات درس‌های خارج اصول فقه مرجع عظیم‌الشأن حضرت آیت‌اللّه العظمی فاضل لنکرانی «دام ظلّه» است که برای جمع کثیری از طلاب و فضلای حوزه علمیّه قم ایراد فرموده‌اند. ویژگی‌های درس‌های معظم‌له به حدّی است که این مختصر گنجایش تفصیل آنها را ندارد. بررسی جوانب مسئله، نقل اقوال مختلف، ذکر مثال‌های متعدّد، عمق مباحث، بیان روشن و روان و قابل فهم برای همه، همراه با متانتی خاصّ که از تسلّط فوق‌العاده ایشان بر علوم مختلف چون تفسیر و علوم قرآن، فقه، اصول، کلام، منطق، فلسفه، ادبیات عرب و ... حکایت می‌کند، گوشه‌هایی از خصوصیاتی است که درس‌های ایشان را ممتاز کرده است. جامعیت و جذّابیّت درس خارج اصول معظم‌له به حدّی بود که ما از همان سالهای اوّل شرکت در درس ایشان، برآن شدیم که به تقریر و تنظیم درس‌های خارج اصول معظم‌له اقدام کنیم و مرور زمان و شرکت بیشتر در درس، این انگیزه را در درون ما

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۴

تقویت می‌کرد. بر این اساس مباحث مربوط به قطع تا ابتدای بحث اصول عملیه را تنظیم کرده و خدمت استاد «دام ظلّه» ارائه نمودیم. استقبال ایشان از این عمل و تشویق برآن، انگیزه ما را دوچندان کرده و عزم ما را جزم نمود و به امر حضرت استاد «دام ظلّه» برآن شدیم که این کار را از ابتدای مباحث الفاظ انجام دهیم و إن شاء اللّه دوره کامل اصول فقه را به اهل علم و دانش ارائه نماییم. اینک کتاب حاضر در اختیار دانش‌پژوهان و شیفتگان فقه آل محمّد صلی الله علیه و آله قرار می‌گیرد. در اینجا تذکر چند نکته را لازم می‌دانیم: ۱- قسمت اعظم مباحث این کتاب- از ابتدای مباحث الفاظ تا اواخر اصالهٔ التخییر- مربوط به دوره دوم و بقیه آن مربوط به دوره اوّل بحث‌های اصولی حضرت استاد «دام ظلّه» می‌باشد. و مجموع بحث‌های حاضر مربوط به سالهای ۱۳۶۳ تا ۱۳۷۵ ه. ش می‌باشد. ۲- مطالبی که از بزرگان نقل شده، نوعاً همراه با توضیح استاد «دام ظلّه» و بیان مثال‌های متعدد و ذکر ادلّه و انضمام مقدّمه یا مقدّماتی برای روشن شدن مراد آن شخصیت می‌باشد، بنابراین نباید انتظار داشت که آنچه در کتاب حاضر به

بزرگـان نسـبت داده می‌شود به‌طور کامـل در تقریرات درس‌هـای آنـان موجود باشـد. ۳- بعضـی از مطـالب که در تقریر بحث‌هـای حضـرت امام خمینی؛ و آیت‌اللّه العظمی بروجردی؛ مطرح می‌شود، مستند به درس آن بزرگواران است که حضرت استاد «دام ظلّه» در آن درس حضـور داشته‌اند و در تقریرات درس‌هـای آنـان- کـه به چـاپ رسـیده- مطرح نشـده است. ۴- کتاب حاضـر به‌ترتیب بحث‌هـای حضـرت اسـتاد «دام ظلّه» تنظیم شـده است، جز موارد کمی که احیاناً تقـدیم یـا تأخیری صورت گرفته است، زیرا گاهی بحثی به اتمام رسیده ولی حضرت استاد «دام ظلّه» در درس بعد خلاصه آن را با بیانی دیگر- که

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۵

مشـتمل بر نکـات جدیـد است- مطرح فرموده‌انـد و مـا برای دوری از تکرار، آن نکـات را به بحث‌هـای قبلی ملحق نموده‌ایم، و نیز گاهی بحثی به اتمام رسیده و بحث تازه‌ای شروع شده و در ضـمن بحث جدید، به مناسبتی- مثل سؤال یکی از شاگردان- مطالبی راجع به درس قبـل مطرح می‌شـده که ما این مطالب را همراه با بحث‌های قبلی تنظیم نموده‌ایم. ۵- اگرچه تنظیم این دروس، بعد از رحلت حضـرت امـام خمینی؛ و آیت‌اللّه العظمی خـویی؛ صـورت گرفته است ولی برای مشـخص بودن قسمت‌هایی از بحث که در زمان حیات این دو بزرگوار بیان شـده است، دنبال نام شـریف آنان جمله «دام ظلّه» قرار داده شـده است. ۶- در تنظیم کتاب حاضر، نهایت سـعی و تلاش به‌کاررفته تا مطالب حضـرت استاد «دام ظلّه» همان گونه که هست تقریر شود، اگرچه برای برگردان مطالب از شیوه گفتاری به سبک نوشـتاری ناچار به انجام تغییراتی در عبارات بوده‌ایم ولی درعین‌حال سـعی شـده است محتوای مطالب کاملًا محفوظ بماند. امّا با وجود این خود را از نقص و اشـتباه مصون نمی‌دانیم. بنابراین هرگونه نقص یا اشتباهی در کتاب حاضر مشاهده شـود مسـتند به مـا بـوده و سـاحت مقـدّس حضـرت اسـتاد «دام ظلّه» منزّه از آن می‌باشـد. ۷- به جهت اطمینـان بیشـتر و اتقـان کـار، قسـمت‌هایی از مبـاحث کـه در جلسـه درس تقریر شـده بـود، مجـدداً بـا نـوار تطـبیق داده شـد. در اینجـا بر خـود لازم می‌دانیـم از مساعـدت‌های جنـاب حجت‌الاسـلام و المسـلمین آقای حاج شـیخ محمـد جواد فاضل لنکرانی و نیز از زحمات مسئول محترم مرکز فقهی ائمه اطهار: جناب حجت‌الاسـلام و المسـلمین آقای حاج شـیخ حسـین واثقی تشکر و قدردانی نموده و توفیق همگان را در راه خـدمت به اسـلام و مسـلمین از خداونـد متعال مسئلت نماییم. امید است این عمل مورد قبول پروردگار متعال قرار گیرد. از خداوند متعال درخواست می‌کنیم که بر طول عمر حضرت استاد بیفزاید و به ما توفیق به پایان بردن

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۶

این اثر را عنایت فرماید و در فرج مولایمان امام زمان «عجّلَ اللّه تعالی فرجه الشریف» تعجیل فرماید و ما را از انصار و خدمتگزاران حضرتش قرار دهد. اللّهمَّ وَفِّقنا لِما تُحِبُّ وَ تَرضَی محمود ملکی اصفهانی و سعید ملکی اصفهانی قم مقدس ۱۱/ ۵/ ۷۷

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۷

[پیشگفتار مؤلف]

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِیمِ

الحمد للّه ربّ العالمین، و الصـلاة و السـلام علی سیّدنا و مولانا و نبیّنا أبی القاسم محمّد، و علی آله الطیّبین الطاهرین المعصومین، و لعنـة اللّه علی أعـدائهم أجمعین، من الآن إلی قیام یوم الـدین. خداوند متعال را شـکر می‌کنم که به من تا حدّی شـفا عنایت فرمود تا بتوانم بـار دیگر در جلسه درس و بحث شـرکت کنم. من این توفیق را از برکت دعاهای شـما سـروران عزیز و عموم مردم و بالاتر از همه، شـخص امام بزرگوار «دام ظلّه»- که قطعاً مستجاب الدّعوة است- می‌دانم. امیدوارم این توفیق سبب خیر باشد. ما معتقدیم برای زنـدگی، استقلالی وجود ندارد. ما زندگی را خدمت به اسـلام می‌دانیم و اگر به زندگی علاقه‌مندیم برای این است که می‌خواهیم

بیشتر به اسلام خدمت کنیم و چنانچه این مقدّمیت از زندگی برداشته شود، حقیقتی برای آن وجود نخواهد داشت.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۸

مرحوم آیت‌اللَّه بروجردی معتقد بود: «علم اصول، در این اواخر، تورّم پیدا کرده است». و ما- إن شاء اللَّه- در این دوره سعی خواهیم کرد به ذکر مطالب لازم- از نظر خود مطلب یا ابتلای به آن- بپردازیم، به گونه‌ای که نه خیلی مختصر و نه خیلی مطوّل باشد. اکنون با توکّل بر خداوند متعال و استمداد از ذات پاک حضرتش مباحث این دوره را شروع می‌کنیم. امیدواریم الطاف بیکرانش همواره شامل حال ما گردد و ما را مشمول دعاهای خیر حضرت بقیّهٔ اللَّه الأعظم- أرواحنا له الفداء- بگرداند و اسباب ظهور حضرتش را فراهم سازد. إن شاء اللَّه. ترتیب مباحث: مباحث ما به ترتیب کفایهٔ الاصول مرحوم آخوند است. ایشان مباحث کتاب خود را بر یک مقدّمه و هشت مقصد و یک خاتمه ترتیب داده است. در مقدّمه از سیزده امر بحث می‌شود: ۱- مباحثی در ارتباط با علم اصول ۲- وضع ۳- استعمال مجازی ۴- اطلاق لفظ و اراده لفظ ۵- نقش اراده در موضوع له الفاظ ۶- وضع در مرکّبات ۷- راه‌های تشخیص معنای حقیقی ۸- تعارض احوال ۹- حقیقت شرعیّه ۱۰- صحیح و اعم ۱۱- اشتراک لفظی ۱۲- استعمال لفظ مشترک در اکثر از معنا ۱۳- مشتق

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۹

امر اوّل: مباحثی در ارتباط با علم اصول

اشاره

۱- موضوع علم. ۲- ملاک تمایز علوم. ۳- موضوع علم اصول. ۴- تعریف علم اصول. ۵- تمایز مسائل اصولی از قواعد فقهی.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۱

مسأله اوّل موضوع علم

اشاره

مرحوم آخوند می‌فرماید: «إنَّ موضوع کلِّ علم- و هو الذی یبحث فیه عن عوارضه الذاتیّهٔ، أی بلا واسطهٔ فی العروض- هو نفس موضوعات مسائله عیناً و ما یتّحد معها خارجاً و إن کان یغایرها مفهوماً، تغایر الکلّی و مصادیقه و الطبیعی و أفراده».[۹] آنچه در اینجا به نظر مرحوم آخوند حائز اهمیت بوده، بیان نسبت بین موضوع هر علم و موضوعات مسائل آن علم می‌باشد. ایشان در این زمینه فرموده است:

«نسبت بین موضوع هر علم و موضوعات مسائل آن، نسبت کلّی و مصادیق، و طبیعی و افراد است». جهت این که ایشان عبارت را این گونه بیان کرده، این است که می‌خواسته تفسیر خاصّی در مورد «عرض ذاتی» ارائه نماید.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۲

قبل از بررسی کلام مرحوم آخوند، لازم است مباحث زیر را در مورد «موضوع علم» مطرح کنیم: الف: آیا هر علمی به موضوع نیاز دارد؟ ب: برفرض احتیاج هر علمی به موضوع، آیا موضوع هر علم باید واحد باشد؟ ج: تعریف موضوع علم چیست؟ ظاهر کلام مرحوم آخوند- که فرمود: «موضوع کلّ علم ما یبحث فیه عن عوارضه الذاتیّهٔ»- این است که این تفسیر در مورد موضوع علم، متسالَم علیه است.

و بعیـد نیست این تسالمی که از ظاهر کلام ایشان اسـتفاده می‌شود، به تبعیت از علمای منطق باشد.[۱۰] از عبارت «موضوع کلّ علم مـا یبحث فیه عن عوارضه الذاتیّـهٔ» اسـتفاده می‌شود که: اوّلًا: علم نیاز به موضوع دارد. ثانیاً: موضوع علم، واحـد است. ثالثاً: موضوع واحد، همان چیزی است که در علم، از عوارض ذاتی آن بحث می‌شود.

بحث اوّل آیا هر علمی به موضوع نیاز دارد؟

اشاره

حضـرت امام خمینی «دام ظلّه» می‌فرمایـد: علوم، در اصلِ تـدوین خود ناقص بوده و بر اثر مرور زمان تکامل پیـدا کرده است. و این گونه نبوده که برای تدوین هر علمی، ابتدا موضوعی مشخص شده باشد و مدوِّن اصلی پیرامون آن موضوع بحث کرده باشد.
اصول فقه شیعه، ج۱، ص: ۵۳
شاهـد بر این ادّعا این است که شـیخ الرّئیس در مورد علم منطق از معلّم اوّل نقل می‌کند: آنچه از گذشـتگان در مورد قیاسات به ما ارث رسـیده است، ضوابطی مختصـر و مجمـل می‌باشـد که مـا با تلاش خودمان آنها را تفصـیل داده و به این صورت درآورده‌ایم و ممکن است آیندگان، مباحث بیشتری را اضافه کنند یا اگر به نقص و خللی در سخنان ما برخورد کردند به جبران آن بپردازند.[۱۱]
کلام امام خمینی «دام ظلّه» اصل احتیاج علم به موضوع را نفی نمی‌کنـد، بلکه ایشان ملتزم شـدن به این که همه علوم به موضوع نیاز دارند را نفی کرده است.
بنابراین، اگر ما دلیلی بر احتیاج علوم به موضوع اقامه کردیم، با کلام ایشان منافاتی پیدا نخواهد کرد.

نظریه مشهور در مورد نیاز علوم به موضوع

مشهور معتقدند علوم به موضوع نیاز دارند. برای اثبات مدّعای مشهور دو دلیل ذکر شده است:
اصول فقه شیعه، ج۱، ص: ۵۴

دلیل اوّل: مشهور عقیده دارند: «موضوع علم باید واحد باشد»

، که در صورت تمـام بودن این دلیـل، هم اصـل احتیـاج علوم به موضوع ثـابت می‌شود و هم اعتبـار وحـدت موضوع. دلیـل مشـهور دارای دو مقدّمه است: ۱- هر علمی دارای غرض واحـد است، مثلًا غرض علم نحو، حفظ لسان از خطای در گفتار است. غرض علم اصول، قدرت پیدا کردن بر اسـتنباط احکام الهی است. ۲- بر اساس قاعده فلسـفی «الواحد لا یصدر إلّا من الواحد»،[۱۲] شی‌ء واحد و اثر واحـد بایـد از امر واحـد و علت واحـدی صـادر شود، و دو شـی‌ء متباین که هیـچ جهت اشتراکی ندارنـد نمی‌تواننـد دارای اثر واحـدی باشـند. مثال: وقتی شـما ملاحظه می‌کنید که شـمس در حرارت تأثیر می‌گذارد و نار هم در حرارت تأثیر می‌گذارد، معلوم می‌شود که بین شـمس و نـار، یـک جهت جـامع و قـدر مشـترکی وجود دارد و اگر بین این دو، هیـچ جهت مشترکی وجود نداشـته باشـد، معنـا نـدارد که هر دوی آنها در یک شـی‌ء تأثیر کننـد. مگر اینکه بگوییـد: بین حرارتهای آن دو، تباین وجود دارد. ولی اگر

حرارت را شـیء واحـدی قرار دادیـد، حتماً باید در اینجا، مؤثر در حرارت را همان قدر مشترک فرض کنید. به بیان دیگر: اگر شـما یـک حرارت شخصـی- مثـل حرارت مـاء موجود در ظرف خـاص- را در نظر بگیریـد، نمی‌توانیـد بگوییـد: این حرارت خاصّ، هم معلول شـمس و هم معلول نار است، به‌گونه‌ای که هریک از شـمس و نار- به‌طور مسـتقل- این حرارت را ایجاد کرده باشـند. چنین چیزی ممکن نیست. البته اگر نار نبود، شـمس، اسـتقلال در تأثیر داشت و اگر شـمس نبود، نار، استقلال در تأثیر داشت. ولی اکنون که هر دو با هم اجتماع کرده‌اند نمی‌توان گفت: هر دو به‌طور مستقل، این حرارت را به‌وجود آورده‌اند.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۵

شمـا که می‌گوییـد: «لا- یجوز اجتماع علّتین مسـتقلّتین علی معلول واحـد»، این عبارت معنایش این است که اگر دو علت مسـتقل در یک معلول اثر گذارنـد، هرکدام باید اسـتقلال خود را از دست بدهند. در این صورت، عنوان «جزئیت» در رابطه با هریک از آن دو علت مطرح خواهـد بود. به عبارت دیگر: «هریک از آن دو علت مسـتقل، به صورت جزء العلّهٔ درآمده است». در نتیجه، در اینجا دو علت وجود نـدارد بلکه یـک علّت وجود دارد که آن مجموع شـمس و نـار است. از انضـمام این دو مقـدّمه، معلوم می‌گردد که هر علمی عبـارت از مجمـوعه مسائـل آن علم می‌باشـد. چـون شـیء واحـدی که در غرض، مؤثر است چیزی جز مسائـل نمی‌باشـد. مثلًا «صون اللسـان عن الخطأ فی المقـال» که فایـده علم نحو است، بر مسائـل آن یعنی «الفاعـل مرفوع» و «المفعول منصوب» و ... مترتّب است. مشـهور سـپس می‌گوینـد: هرکـدام از مسائـل، دارای موضوع و محمول و نسـبت است، و مـا وقتی مسائل یک علم را بررسـی می‌کنیم می‌بینیم: بعضی از مسائل دارای محمولات واحدی هستند ولی موضوعات آنها متعدد است، مثلًا در باب مرفوعات با مسائلی برخورد می‌کنیم که محمول آنها، «مرفوعٌ» است ولی موضوع آنها عناوینی چون «الفاعل»، «المبتـدأ» و ... است که با یکدیگر تفاوت دارند. بعضـی از مسائل دارای موضوع واحدی هسـتند ولی محمولات آنها متعدد است، مثلًا در باب فاعل با مسائلی برخورد می‌کنیم که موضوع آنهـا، «الفاعـل» است ولی محمولات آنها عناوینی چون «مرفوعٌ»، «مقـدَّمٌ علی المفعول» و ... است که با یکـدیگر تفاوت دارنـد. گـاهی نیز موضوع و محمول مسائـل بـا یکـدیگر فرق دارنـد، مثلًـا: وقتی دو مسـأله «الفاعل مرفوع» و «المفعول منصوب» را با یکـدیگر مقـایسه می‌کنیم، می‌بینیم موضوع و محمول هریک، غیر از موضوع و محمول دیگری است. حال با توجّه به این که ارکان تشـکیل‌دهنده قضایا، موضوع و محمول و نسـبت است ما بایـد جامع واحـدی پیدا کنیم که مؤثر در غرض واحد باشد. آیا این جامع واحد که

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۶

در مسائل علم مطرح است، جامع بین موضوعات مسائل است؟ یا جامع بین محمولات؟

یا جامع بین نسبت‌ها؟ مشهور می‌گویند: نظر به اینکه در قضایای حملیّه، محمول به عنوان عارض و موضوع به عنوان معروض مطرح است و معروضْ تقدّم رتبی بر عارض دارد، نمی‌توان جامع بین محمولات را درنظر گرفت. بلکه باید به جهت تقدّمی که معروض بر عارض دارد، معروض را مقدّم داشـته و جامع بین موضوعات را در نظر بگیریم. از اینجا روشن می‌شود که موضوعات بر نسبت‌ها نیز تقـدّم دارنـد، زیرا: اوّلًا: نسـبت‌ها معانی حرفیه‌اند و دارای اسـتقلال نیسـتند. ثانیاً: نسبت‌ها نیز دارای عنوان تابعیتند. نسـبت، علاوه بر اینکه از موضوعْ تأخّر رتبی دارد، از محمول نیز تأخّر رتبی دارد و در واقع در رتبه سوّم قرار دارد. بنابراین نسبت‌ها نیز نمی‌تواننـد به عنوان ملاک برای قدر جامع مطرح باشـند. در نتیجه، ما باید جامع بین موضوعات مسائل را ملاک قرار دهیم و ببینیم آیا مثلًا در علم نحـو، جـامع بیـن «الفاعـل» و «المفعـول» و «المضـاف الیـه» و ...- کـه موضوعـات مسائـل ایـن علمنـد- چـه چیزی اسـت؟ جـامع بین موضوعـات مسائـل در علم نحو «کلمه و کلام» است- بنـا بر اینکه «کلمه و کلام» یک چیز باشـند و تعـدّدی در آنها وجود نداشـته باشـد، که خود این مسـئله هم یـک بحثی است در مورد موضوع علم نحو- این جـامع، همان چیزی است که از آن به «موضوع علم» تعبیر می‌کنیم. بنابراین ما، هم نیاز به قدر جامع داریم و هم این قدر جامع باید شـیء واحدی باشد. در نتیجه، دلیل مشهور- اگر تمام

باشد- هم اصل احتیاج علوم به موضوع و هم اعتبار وحدت موضوع را ثابت می‌کند.[۱۳] اشکالات دلیل اوّل مشهور:

اصول فقه شیعه، ج۱، ص: ۵۷

بر این دلیل مشهور، چهار اشکال وارد شده که بعضی از آنها خیلی مهم است: اشکال اوّل: ادّعای مشهور که «هر علمی باید غرض واحدی داشته باشد» بدون دلیل است، و ممکن است علمی دارای دو غرض باشد و هر دو غرض، بر جمیع مسائل آن علم مترتب باشند، به گونه‌ای که بین آن دو غرض، تلازم وجود داشته باشد. البته مرحوم آخوند فرموده است: «چنین چیزی عادتاً ممتنع است». ولی دلیلی برای آن اقامه نکرده است. بلی ایشان فرموده است: «اگر برای علمی دو غرض فرض شود، لازم نیست دو کتاب و دو علم تدوین شود بلکه یک علم با دو غرض تدوین می‌شود».[۱۴] در نتیجه، وجود دو غرض برای یک علم، امتناع عقلی ندارد و امتناع عادی آنهم دلیلی ندارد. و اگر گفته شود: ما در خارج مشاهده می‌کنیم که بر هر علمی یک غرض و فایده مترتب است. می‌گوییم: این مطلب معلوم نیست، بلکه ممکن است علمی بیش از یک غرض داشته باشد. اشکال دوم: مشهور در هر دو مقدّمه کلام خود، روی کلمه «الواحد» تکیه کردند. در مقدّمه اوّل فرمودند: «بر هر علمی غرض واحدی مترتب است». و در مقدّمه دوّم فرمودند: «بر اساس قاعده فلسفی الواحد لا یصدر إلّا من الواحد، شیء واحد و اثر واحد باید از امر واحدی صادر شود». مشهور ادّعای خود را مبتنی بر این دو مقدّمه کردند. در اینجا از مشهور سؤال

اصول فقه شیعه، ج۱، ص: ۵۸

می‌کنیم: مراد شما از کلمه «الواحد» کدام‌یک از اقسام واحد است؟ توضیح: واحد بر سه قسم است: شخصی، نوعی و عنوانی. واحد شخصی (حقیقی): اگر مثلًا گفته شود: «زیدٌ واحدٌ»، واحد در این جمله «واحد شخصی» خواهد بود، زیرا آنچه در تشکیل شخصیت زید دخالت دارد، واحد است و قابل تکثّر نمی‌باشد. البته نام زید قابل تکثر است ولی خود زید قابل تکثر نیست. واحد نوعی: مثلًا واحد در جمله «الإنسان واحد»، «واحد نوعی» است. ممکن است کسی بگوید: چگونه انسان واحد است با اینکه مصادیقش در خارج متکثر است و شما هم می‌گویید: طبیعی، عین افرادش می‌باشد و «الطبیعی یوجد بوجود أفراده»؟ جواب این است که مراد از «الإنسان واحد» عبارت از «الإنسان نوع واحد» است و «نوع واحد»، به این معناست که در تحت این نوع، افراد و مصادیقی وجود دارد که همه این مصادیق و افراد، در این نوع، مشترکند و نوعشان، عبارت از همین انسان است. واحد عنوانی: واحد عنوانی در جایی مطرح است که عنوان واحدی، عدّه‌ای از افراد را تحت پوشش خود قرار دهد، مثلًا مراد از واحد در جمله «أهلُ هذا المجلس واحدٌ»، «واحد عنوانی» است، زیرا این عنوان، چیزی است که عدّه‌ای از افراد- که در این مجلس حاضرند- را تحت پوشش خود قرار داده و فقط بر کسانی صادق است که «اهل این مجلس» باشند و بر افراد خارج از این مجلس، صدق نمی‌کند. واحد عنوانی گاهی در امور اعتباری شرعی است، مثلًا «صلاة»، اگرچه از مقولات مختلفی تشکیل شده است ولی شارع مقدّس، مجموعه اجزای تشکیل‌دهنده «صلاة» را به عنوان امر واحدی لحاظ کرده و آن را «صلاة» نامیده و احکامی برآن مترتب کرده است. به‌همین‌جهت اگر از شما سؤال شود: صلاة چیست؟ خواهید گفت:

«شیءٌ واحدٌ». و آنچه این اجزای مختلف را «شیء واحد» قرار داده، اعتبار شرعی است. گاهی نیز در امور اعتباریِ عرفی است، مثل این که طبیب، معجونی ساخته و

اصول فقه شیعه، ج۱، ص: ۵۹

مجموع آن را به عنوان «شیء واحد» در درمان یک بیماری مؤثر بداند. عنوان «أهل البیت» در آیه تطهیر نیز از واحدهای عنوانی است، زیرا بیت در لغت عرب به معنای اتاق است و هنگام نزول آیه، ساکنین در آن اطاق پنج نفر بودند و تنها عنوانی که آنان را جمع می‌کند، همین عنوان «أهل البیت» علیهم السلام است. اکنون که معنای «واحد» روشن گردید، باید ببینیم آیا مراد از «الواحد» در کلام مشهور چیست؟ در مقدّمه دوّم یعنی «الواحد لا یصدر إلّا من الواحد»- بدون شک «واحد شخصی» اراده شده است- همان

گونه که فلاسفه بیان کرده‌اند-، یعنی معلولی که وحدت شخصی و حقیقی دارد، باید علّت واحدی داشته باشد. و اگر در جایی به حسب ظاهر دو علت موجود بود باید گفته شود: قدر جامعی که متّصف به وحدت است روی معلول اثر گذاشته است. امّا آیا در مقدّمه اوّل یعنی «هر علمی دارای غرض واحد است»- مراد از واحد چیست؟ واحد شخصی یا واحد نوعی یا واحد عنوانی؟ احتمال اوّل (واحد شخصی): ممکن است مشهور بگویند: «با توجّه به اینکه واحد در مقدّمه دوّم، «واحد شخصی»، است، در مقدّمه اوّل نیز ناچاریم «واحد شخصی» را اراده کنیم». مثلًا گفته می‌شود: غرضی که مترتب بر علم نحو است- یعنی صون اللسان عن الخطأ فی المقال- دارای وحدت شخصی است و این واحد، مترتب بر علم نحو است. معنای این عبارت این است که مجموع مسائل علم نحو، در این غرض دخالت دارند، یعنی اگر فرض کنیم مسائل علم نحو منحصر در سه مسأله «الفاعل مرفوع»، «المفعول منصوب» و «المضاف إلیه مجرور» باشد، هریک از این سه مسئله، به تنهایی نمی‌تواند غرض را تأمین کند، زیرا در این صورت، دو مسأله دیگر، نقشی نخواهند داشت، بنابراین بر اساس «وحدت شخصیّه» ناچاریم بگوییم: مجموع این مسائل، غرض را تأمین می‌کنند و هریک از مسائل اگر به تنهایی در نظر گرفته شود،

اصول فقه شیعه، ج۱، ص: ۶۰

به عنوان جزئیت در رابطه با غرض مطرح است. یعنی مسأله «الفاعل مرفوع» به عنوان جزء اوّل، و «المفعول منصوب» به عنوان جزء دوّم و «المضاف إلیه مجرور» به عنوان جزء سوّم در رابطه با غرض مطرح می‌باشند. درحالی‌که ملتزم شدن به چنین امری دارای تالی فاسد است، زیرا در این صورت «مجموع مسائل» به عنوان علیت برای حصول غرض مطرحند نه «قدر جامع بین مسائل». و به تعبیر دیگر: در این صورت شما باید عنوان «جامع» را برداشته و به جای آن عنوان «مجموع» را بگذارید. و از این جهت، شباهتی به مسأله صلاة پیدا می‌کند، زیرا وقتی شارع مقدس می‌گوید: «الصلاة معراج المؤمن»[۱۵]، معراجیت، بر مجموع اجزاء صلاة مترتب است نه این که یکایک اجزاء آن به تنهایی معراج مؤمن باشند.

یعنی مجموع صلاة به عنوان «علت واحد» و «معراجیت» به عنوان «معلول واحد» مطرح است. روشن است که ما نمی‌توانیم در مثل علم نحو بگوییم: «آنچه در تحصیل غرض نقش دارد مجموع مسائل است». زیرا در این صورت اگر کسی همه مسائل علم نحو را- به جز یک مسئله- بداند، غرض علم نحو- یعنی صون اللسان- برای او حاصل نمی‌شود. و نیز نمی‌توانیم بگوییم: «هریک از مسائل، به تنهایی تمام غرض علم نحو را حاصل می‌کند»، زیرا در این صورت بقیّه مسائل نقشی در تحصیل غرض نخواهند داشت. خلاصه این که ارتباط بین دو مقدّمه، اقتضا می‌کند که «واحد» در مقدّمه اوّل نیز- مانند مقدّمه دوّم- «واحد شخصی» باشد، و این دارای تالی فاسد است، زیرا در این صورت باید عنوان «قدر جامع بین مسائل» به عنوان «مجموع مسائل» تبدیل شود. و ما دیگر به «جامع» ی نیاز نداریم تا بحث کنیم آیا جامع بین موضوعات را باید در نظر گرفت یا جامع بین محمولات؟ و یا جامع بین نسبت‌ها؟

اصول فقه شیعه، ج۱، ص: ۶۱

در نتیجه، در نظر گرفتن «واحد شخصی» در مقدّمه اوّل، هیچ انطباقی بر استدلال مشهور پیدا نمی‌کند. و به همین‌جا جواب از استدلال مشهور خاتمه پیدا می‌کند. ولی ما برای تکمیل بحث، دو احتمال دیگر را نیز بیان می‌کنیم. احتمال دوّم (واحد نوعی): لازمه اخذ «وحدت نوعی» در مقدّمه اوّل این است که گفته شود: «هریک از مسائل علم، مصداقی از مصادیق غرض را حاصل می‌کند، هرچند انسان سایر مسائل علم را نداند». و این به‌خلاف «وحدت شخصی» است، زیرا لازمه اخذ «وحدت شخصی» در مقدّمه اوّل این بود که گفته شود: آنچه در تحقّق غرض نقش دارد «مجموع مسائل» است و اگر کسی همه مسائل یک علم را- به جز یک مسئله- بداند، غرض برای او حاصل نخواهد شد. واقعیت این است که غرض واحد در رابطه با مسائل، نه عنوان «جامع» را دارد و نه عنوان «مجموع» را بلکه دارای «وحدت نوعی» است، یعنی هریک از مسائل علم، مصداقی از غرض را حاصل می‌کند. در علم نحو که غرض «صون اللسان عن الخطأ فی المقال» است، این غرض دارای مصادیقی است، یک مصداق آن «صون اللسان عن

الخطأ فی المقال فی بـاب الفاعـل» است و یـک مصـداق آن «صون اللسـان عن الخطأ فی المقال فی باب المفعول» است و ... و هر مصداقی از غرض با یک مسئله ارتباط دارد، «صون اللسان عن الخطأ فی المقال فی باب الفاعل» فقط مربوط به «الفاعل مرفوع» است و تعـدّدی در کار نیست. علت، واحـد است و معلول هم واحـد است. و نیز «صون اللسان عن الخطأ فی المقال فی باب المفعول» فقط مربـوط به «المفعـول منصـوب» است و ربطی به «الفاعـل مرفوع» و امثـال آن نـدارد. خلاـصه اینکه اگر مـا «وحـدت نوعی» را درنظر بگیریم، نه عنـوان «جـامع» مطرح خواهـد بود و نه عنوان «مجموع» بلکه هر مسـأله‌ای از علم، یـک مصـداق از غرض را اختصـاص به خود می‌دهـد بـدون اینکه آن مصـداق، با مصداقی که در رابطه با مسأله دیگر است ارتباط و یا مخالفتی داشـته باشد. به تعبیر دیگر: در صورت اعتبارِ «وحدت نوعی» هر فردی از غرض، دارای علت واحدی است و آن علتِ واحد، مسأله‌ای از

مسائل آن علم است که در رابطه با آن غرض بود. و چون واقعیتِ باب اغراض عبارت از «وحـدت نوعی» بود، دیگر جایی برای این حرف وجود نـدارد که گفته شود: «جـامع بین مسائـل» در غرض دخـالت دارد و یا گفته شود: آنچه در غرض دخالت دارد «مجموع مسائـل» است. احتمال سوّم (واحـد عنوانی): اخـذ «وحـدت عنوانی» در مقـدّمه اوّل به این معناست که هر علمی غرضـی دارد که آن غرض دارای «وحـدت عنـوانی» است. یعنی مجموعه‌ای از امورِ مـترتب بر این علم که عنوان واحـدی آنهـا را جمع می‌کنـد به عنوان غرضِ مترتب بر علم می‌باشـند. احتمال «وحدت عنوانی» در مقدّمه اوّل، به مراتب از «واحد نوعی» بدتر است و اشـکال آن از «واحد نوعی» بیشتر است. برای اینکه در «واحـد نوعی»، افرادی که تحت آن نوع بودنـد در جهت نوعیت بـا یکـدیگر اشتراک دارنـد، و به عبـارت دیگر: افراد تحـت نـوع دارای یـک جهت مشـترک حقیقی هسـتند ولی افراد تحت یـک عنـوان این‌گـونه نبـوده و چه‌بسـا با یکـدیگر تباین داشـته باشـند، مثلًا «المجتمعون فی هـذا المجلس» افراد مختلفی هسـتند که در خصوصـیات شخصـی با یکدیگر تباین دارنـد ولی عنوان واحـدی آنها را جمع کرده و آن عنوان «المجتمعون فی هـذا المجلس» است. و یا مثلًا عنوان «صـلاة» عنوانی اسـت برای یک مجموعه که از مقولات مختلفی تشـکیل شـده است. حال اگر ما در «واحـد نوعی»، مسئله را به آن صورت مطرح کردیم، در «واحـد عنوانی» منافات نـدارد که امور متباین تحت عنوان واحـدی جمع شـده باشـند. این متباینات هرکدام مربوط به یک مسـئله است. «الفاعـل مرفوع» مربوط به یـک متبـاین و «المفعول منصوب» مربوط به متبـاین دیگر و «المضـاف إلیه مجرور» مربوط به متباین سوّم است و در اینجا دیگر جهت اشتراکی وجود ندارد که گفته شود همه مسائل تحت عنوان «صون اللسان عن الخطأ فی المقال» به عنوان اتحاد در نوع با هم اشتراک دارند. اخذ «واحد عنوانی» در مقدّمه اوّل، مجرد احتمال است و برفرض هم که چنین

باشد، نتیجه‌ای برای مستدل نخواهد داشت. از آنچه گفته شد معلوم گردید که دلیل مشـهور بر احتیاج علوم به موضوع، ناتمام است زیرا وحـدت در بـاب اغراض علوم، «وحـدت نوعی» است در حـالی که اخـذ «وحـدت نوعی» با مطرح کردن عنوان «جامع» سازگار نیست. و از طرفی مناسبت بین دو مقدمه، اقتضا می‌کند که وحدت در مقدّمه اوّل نیز- مانند مقدّمه دوّم- «وحدت شخصـی» باشد و این امر دارای تـالی فاسـد است. اشـکال سوم بر دلیـل اوّل مشـهور: وقتی گفته می‌شود: غرض علم نحو «صون اللسـان عن الخطأ فی المقـال» است، چه چیزی در تحقّق این غرض مؤثر است؟ بـدون شـک، نفس وجود مسائل، چنین چیزی را اقتضا نمی‌کنـد، زیرا اگر نفس وجود «الفاعل مرفوع» این غرض را حاصل می‌کرد باید همه مردم به زبان عربی فصـیح صـحبت کنند. مسأله «الفاعل مرفوع» از ابتـدای تـدوین علم نحـو- که به زمـان امیر المـؤمنین علیه السـلام برمی‌گردد- وجود داشـته است. آنچه در غرض مؤثر است، وجود مسائـل علم نحو و علم به آنها و رعایت آنها در مقام عمل است و حتی علم به مسائل نحو هم نمی‌توانـد در غرض، مؤثر باشـد. زیرا ممکن است کسی مسائل نحو را بداند ولی به آنها عمل نکند. بنابراین وجود «کلّ فاعل مرفوع» به عنوان علّت مؤثر در غرض نیست. پس چرا شـما (مشـهور) جـامع بین موضوعـات مسائـل را به عنوان مؤثر در غرض مطرح کردیـد؟ شـما می‌فرماییـد: «مسائل، مؤثر در

غرضند و غرض، واحد است و غرضِ واحد باید علتِ واحد داشته باشد و علت واحد، قدر جامع بین موضوعات مسائل- که آن قدر جامع، عنوان «کلمه و کلام» است- می‌باشد. نتیجه بیان شما این است که «کلمه و کلام» به عنوان علت برای «صون اللسان» باشد. در حالی که چنین نیست. «کلمه و کلام» به عنوان علت و مؤثر برای «صون اللسان» نیست حتّی خود «کلّ فاعل مرفوع»

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۶۴

هم مؤثر نیست، بلکه علم به «کلّ فاعل مرفوع» و تقیّد به رعایت آن در حین گفتار، مؤثر است، بنابراین حتّی خود مسائل علم هم مؤثر نیست تا چه رسد به اینکه قدر جامع بین موضوعات مسائل، مؤثر باشد. خلاصه اینکه ما معنای حرف شما را نمی‌فهمیم، شما از راه علت و معلول پیش آمدید درحالی‌که «کل فاعل مرفوع» انسان را به جایی نمی‌رساند. «کلّ فاعل مرفوع»، جامعی پیدا کرد به نام «کلمه و کلام» و شما باید بگویید: «کلمه و کلام»، مؤثر در «صون اللسان عن الخطأ فی المقال» است. آیا می‌توان چنین گفت؟ آیا در این صورت، جامع به عنوان علت واحد و غرض هم به عنوان معلول، مطرح خواهد بود؟ پس این حرف درست نیست. اشکال چهارم بر دلیل اوّل مشهور: برفرض که از اشکالات قبل صرف‌نظر کنیم، اشکال دیگری مطرح است، زیرا شما فرمودید: «بین غرض هر علم و مسائل آن علم، ارتباط وجود دارد». از شما سؤال کردیم: علم چیست؟ جواب دادید: «مجموع مسائل است». در نتیجه، بین مسائل و غرض، ارتباط وجود دارد. سپس گفتید، «مسائل، مرکّب از سه چیز است: موضوع و محمول و نسبت». پس از آن، محمول را به عنوان تأخّر رتبی و نسبت را به جهت حرفی بودن معنایش و تأخّر از موضوع و محمول، کنار زدید و جامع بین موضوعات مسائل را مطرح کردید. ما سؤال می‌کنیم: قوام قضیه حملیّه به چیست؟ شما وقتی خبر می‌دهید: «زید جاء من السفر» یا می‌گویید: «زید عالم»، چه چیز را می‌خواهید به مخاطب، تفهیم کنید؟ آیا غیر از مسأله ارتباط بین موضوع و محمول است؟ آیا در قضیّه حملیّه، بر چیزی غیر از نسبت، تکیه شده است؟ معنای «زیدٌ عالمٌ»- در مقام اخبار- این است: إنّی أُخْبِرُکَ بعالميّةِ زیدٍ. محور اصلی هر علمی، چیزی غیر از نسبت نمی‌باشد. در قضیه «الفاعل مرفوع»

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۶۵

علمای نحو روی «مرفوعیت فاعل» تکیه دارند نه روی «مرفوع» و نه روی «فاعل». به بیان دیگر: اگر از اشکالات قبلی صرف‌نظر کنیم و بپذیریم که وحدت غرض کشف از وجود جامع می‌کند، ولی «جامع بین موضوعات مسائل» را- که شما مطرح می‌کنید- نمی‌توانیم بپذیریم. موضوعات مسائل، چه ارتباطی به غرض دارند؟

همان‌طور که بیان شد جامع بین موضوعات مسائل، عبارت از «کلمه و کلام» است.

کلمه و کلام، چه ارتباطی به «صون اللسان عن الخطأ فی المقال» دارد؟ آنچه به «صون اللسان عن الخطأ فی المقال» مربوط است، «مرفوعیّت فاعل» و «منصوبیّت مفعول» و «مجروریّت مضاف إلیه» است. در نتیجه، شما باید جامع بین نسبت‌ها را در نظر بگیرید و غیر از این چاره‌ای ندارید و روشن است که جامع بین نسبت‌ها، موضوع علم نخواهد بود. شما از راه جامع بین موضوعات مسائل می‌خواهید موضوع علم را درست کنید در حالی که «کلمه و کلام»، جامع بین فاعل و مفعول است نه جامع بین مرفوعیت فاعل و منصوبیت مفعول. و راهی که شما رفتید نتیجه‌اش جامع بین نسبت‌ها و ارتباطهاست و جامع بین نسبت‌ها نمی‌تواند هیچ ربطی به موضوع علم داشته باشد و این اشکال مهمّی است.

دلیل دوّم مشهور بر نیاز علوم به موضوع:

اشاره

مشهور در مسئله «ملاک تمایز علوم» معتقدند، تمایز علوم به تمایز موضوعات است ۱۶]. ظاهر این کلام این است که مراد از موضوعات، موضوع هر علم است، مثلًا موضوع علم فقه «فعل مکلّف» و موضوع علم نحو «کلمه و کلام» است و اختلاف بین این دو موضوع سبب شده است تا علم فقه از علم نحو جدا باشد. سپس نتیجه می گیرند که اگر علوم به موضوع نیاز نداشته باشند نمی توان تمایز علوم را به تمایز موضوعات دانست.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۶۶

پس اینکه مشهور قائل شده‌اند تمایز علوم به تمایز موضوعات است دلیل بر این است که اصل احتیاج علوم به موضوع، امری مفروغ عنه بوده است. اشکال: به نظر می‌رسد که این دلیل مشهور، دلیل ضعیفی است زیرا: اوّلًا: آنچه مشهور فرموده‌اند- که تمایز علوم به تمایز موضوعات است- مسأله مسلّمی نیست، برای اینکه بزرگانی چون مرحوم آخوند و مرحوم محقّق عراقی و دیگران، تمایز علوم را به تمایز موضوعات نمی‌دانند، بلکه تمایز علوم را به تمایز اغراض می‌دانند. و مرحوم آخوند، تمایز علوم به تمایز محمولات را نیز به عنوان احتمال ذکر کرده است.[۱۷] ثانیاً: آیا مشهور، اوّل تمایز علوم را به تمایز موضوعات دانسته‌اند سپس استفاده کرده‌اند که هر علمی موضوعی دارد؟ یا این که اوّل مسئله احتیاج علوم به موضوع را پایه‌گذاری کرده و سپس تمایز علوم به تمایز موضوعات را مطرح کرده‌اند؟ استدلالی که به مشهور نسبت داده شد، برطبق راه اوّل است، در حالی که مطلب برعکس است، مشهور ابتدا قائل شده‌اند هر علمی به موضوع واحد نیاز دارد سپس وقتی به مسئله تمایز علوم رسیدند، تمایز علوم را به تمایز موضوعات دانستند و این مسئله را به عنوان ثمره‌ای بر اصل مسئله احتیاج به موضوع مطرح کردند. حال که چنین شد می گوییم: ما با ثمره کاری نداریم، ما به اصل بحث کار داریم که آیا علم، نیاز به موضوع دارد یا نه؟ اگر توانستیم ثابت کنیم که علم به موضوع نیاز دارد آن‌وقت ثمره‌ای که مشهور برآن مترتب کرده‌اند و تمایز علوم را به تمایز موضوعات دانسته‌اند مطرح خواهد بود. و روشن است که کلام مشهور مربوط به ثمره است نه به اصل بحث. در نتیجه، این دلیل مشهور نیز نمی‌تواند نیاز به موضوع را اثبات کند.

آیا راهی برای اثبات نیاز علوم به موضوع، وجود دارد؟

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۶۷

در کلام حضرت امام خمینی «دام ظلّه» مطلبی وجود دارد که می‌توان از آن مطلب، مسئله نیاز علوم به موضوع و وحدت موضوع را استفاده کرد، اگرچه ایشان این مطلب را برای هدف دیگری بیان کرده است و خودشان به این معنا- که همه علوم نیاز به موضوع دارند- ملتزم نمی‌باشند. ایشان فرموده‌اند: ما وقتی مسائل هر علمی را با یکدیگر مقایسه می کنیم، در می‌یابیم که در جوهر ذات مسائل هر علم، نوعی سنخیت و ارتباط وجود دارد، اگرچه موضوع و محمول آنها هم با یکدیگر فرق داشته باشند. مثلًا در دو مسأله «الفاعل مرفوع» و «المفعول منصوب» موضوع و محمول هر دو مسئله با یکدیگر تفاوت دارند، موضوع مسأله اوّل «الفاعل» و موضوع مسأله دوم «المفعول» است و محمول مسأله اوّل «مرفوع» و محمول مسأله دوّم «منصوب» است. امّا وقتی این دو مسئله را با هم مقایسه کنیم می‌بینیم بین این‌ها سنخیت وجود دارد. این‌ها دو مسأله آشنای با یکدیگرند. ولی اگر مسئله «الفاعل مرفوع» را کنار مسأله اصولی «صیغهٔ الأمر تدلّ علی الوجوب» بگذاریم می‌بینیم بین این دو مسئله، سنخیتی وجود ندارد. تعجب اینجاست که این سنخیت، بین مسائل اصولیه مباحث الفاظ و مسائل اصولیه مباحث عقلی هم وجود دارد، مثلًا اگر مسأله «صیغه امر دلالت بر وجوب می کند» را با مسأله «ملازمه عقلیه بین وجوب ذی المقدّمه و وجوب مقدّمه، مقتضی وجوب مقدّمه است» مقایسه کنیم می‌بینیم که بین آنها

سنخیت وجود دارد و هر دو می‌خواهند «وجوب» را ثابت کنند ولی یکی از راه لفظ و دیگری از راه ملازمه عقلیّه. ممکن است کسی بگوید: سنخیت موجود بین «الفاعل مرفوع» و «المفعول منصوب» به لحاظ غرض واحدی است که بر این‌ها مترتب است. جواب این است که: آنچه در سنخیت مسائل دخالت دارد، مسأله وحدت غرض نیست، زیرا سنخیت مذکور درهرصورت وجود دارد، حتّی اگر فرض شود علمی هیچ غرض و فایده‌ای ندارد و یا غرضی برآن مترتب است ولی کسی علم به آن غرض

اصول فقه شیعه، ج۱، ص: ۶۸

ندارد، باز هم سنخیت بین مسائل وجود دارد.[۱۸] آیا نمی‌توان از راه وجود سنخیّت کشف کرد که ملاک در سنخیت این است که «الفاعل مرفوع» از عوارض «کلمه و کلام» بحث می‌کند و «المفعول منصوب» نیز از عوارض «کلمه و کلام» بحث می‌کند؟ یعنی ملاک در سنخیت این است که مسائل هر علمی پیرامون یک چیز و در مورد عوارض ذاتی یک چیز بحث می‌کنند. آیا ما نمی‌توانیم از راه مسانخت، به مسأله وجود موضوع و وحدت موضوع پی ببریم؟ اگر این دلیل تمام باشد، هم بر وجود موضوع دلالت می‌کند و هم بر وحدت موضوع. چون آنچه بین مسائل علم، علاقه و ارتباط برقرار کرده، یک محور است که آن را «موضوع علم» می‌نامیم. به نظر می‌رسد این بهترین راه برای اثبات موضوع و وحدت آن می‌باشد، زیرا ادلّه گذشته قانع‌کننده نیست.

بحث دوّم لزوم وحدت موضوع

برفرض احتیاج هر علمی به موضوع آیا موضوع علم باید واحد باشد؟ پاسخ سؤال فوق در ضمن مطالب «بحث اوّل» روشن گردید، و نتیجه بحث این شد که اگر کلام امام خمینی «دام ظلّه» در مورد سنخیت را تمام بدانیم، این کلام، هم بر وجود موضوع دلالت دارد و هم بر وحدت موضوع.

اصول فقه شیعه، ج۱، ص: ۶۹

بحث سوّم تعریف موضوع علم

اشاره

علمای منطق، برای موضوع علم تعریفی بیان کرده‌اند که مورد قبول دیگران نیز واقع شده است، اگرچه در تفسیر آن اختلافاتی وجود دارد. منطقیین گفته‌اند: «موضوع کلِّ علم ما یبحث فیه عن عوارضه الذاتیّة».[۱۹] یعنی موضوع هر علمی عبارت از چیزی است که در سرتاسر مسائل آن علم، از عوارض ذاتی آن چیز بحث می‌شود، مثلًا اگر موضوع علم نحو، «کلمه و کلام» باشد، در مسأله «الفاعل مرفوع»، از مرفوعیت آن و در مسئله «المفعول منصوب» از منصوبیت آن بحث می‌شود. در این تعریف، دو جهت قابل ملاحظه است: ۱- عرض ذاتی چیست؟ ۲- آیا علمی وجود دارد که موضوعی داشته باشد ولی در آن علم از عوارض ذاتی آن موضوع بحث نشود؟

معنای عرض ذاتی

در ترکیب «عرض ذاتی» کلمه «ذاتی» به عنوان صفت برای «عرض» است و «ذاتی» در اینجا غیر از «ذاتی» مورد بحث در منطق

است.[۲۰] «عرض ذاتی» مقابل «عرض غریب» است.[۲۱]

صُوَر عرض:

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۷۰

برای عرض، هشت صورت ذکر کرده‌اند که از نظر مشهور، بعضی از آنها بدون اشکال «عرض ذاتی» و بعضی بدون اشکال «عرض غریب» و بعضی از موارد هم مورد تردید است. صورت اوّل (عروض بدون واسطه : عرضی است که در عروضش بر معروض، به هیچ واسطه‌ای نیاز نداشته باشد یعنی در حمل آن بر معروض، از علت آن سؤال نمی‌شود، زیرا عروض آن تقریباً بدیهی است و چه‌بسا جزء لوازمِ ماهیتِ معروض است، مثل: «الأربعهٔ زوج» که عنوان زوجیت، خارج از ماهیت اربعه است، چون جنس یا نوع یا فصل برای اربعه نیست بلکه عرضی است که در عروضش نسبت به أربعه، واسطه و علتی در کار نیست. اشکال: علت عروض زوجیت بر اربعه این است که اربعه، به متساویین تقسیم می‌شود، پس در اینجا نیز علت وجود دارد. پاسخ: انقسام به متساویین همان معنای زوجیّت است، به‌همین‌جهت می‌توان به‌جای «زوجٌ» کلمه «منقسمهٌ بمتساویین» را قرار داد و عروض «منقسمهٌ بمتساویین» بر «اربعه» نیازی به علت ندارد بلکه لازم ماهیت اربعه است. درعین‌حال، جزء ماهیت اربعه نیست، چون سایر اعداد زوج نیز منقسم بمتساویین می‌باشند. صورت دوّم و سوّم (عروض با واسطه داخلی اعم و مساوی): مراد از واسطه داخلی، واسطه‌ای است که جزء ماهیت معروض است و با توجّه به این که هیچ ماهیتی بیش از دو جزء ندارد، پس این جزء ماهیت، یا جنس است که از آن به «جزء اعم» تعبیر می‌کنند و یا فصل است که از آن به «جزء مساوی» تعبیر می‌کنند.[۲۲] مثلًا در جمله «الإنسان ماشٍ» اگر از علت عروض «ماشٍ» بر «الإنسان» سؤال شود، گفته می‌شود:

لأنّه حیوان پس در اینجا علت عروض «ماشٍ» بر «الإنسان» واسطه داخلی

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۷۱

أعم- یعنی حیوانیت- است زیرا حیوان، جزء ماهیت انسان و اعم از انسان می‌باشد. و در جمله «الإنسانُ عالمٌ» وقتی از علت سؤال شود، گفته می‌شود: لأنّه ناطق (یعنی مدرک للکلیّات). پس در اینجا علت عروض عالم بر انسان، واسطه داخلی مساوی با معروض است، چون ناطق، جزء ماهیت انسان و مساوی با اوست. صورت چهارم (واسطه خارجی مساوی): در موردی است که واسطه، خارج از ماهیت معروض بوده ولی آن واسطه، در صدق، مساوی با معروض باشد، مثلًا در جمله «الإنسان ضاحک» اگر از علت سؤال شود گفته می‌شود: لأنّه متعجّب. ملاحظه می‌شود که «متعجّب بودن» خارج از ماهیت انسان، ولی با آن مساوی است، یعنی هر چیزی را که «انسان» برآن صدق کند، «متعجّب» نیز برآن صادق است و هر چیزی را که «متعجّب» برآن صادق باشد «انسان» نیز برآن صادق خواهد بود. صورت پنجم (واسطه خارجی اعم): در موردی است که واسطه، خارج از ماهیت معروض و اعم از آن باشد، مثلًا در جمله «الإنسان وقع علیه التعب و الألم» اگر از علت سؤال شود گفته می‌شود: «لأنّه ماشٍ». ملاحظه می‌شود، «ماشٍ»- که در اینجا به عنوان واسطه قرار گرفته است- داخل در ماهیت انسان نیست و اعم از آن می‌باشد، چون بر حیوان نیز عارض می‌شود. حیوان هم اگر زیاد راه برود خستگی و تعب برای او حاصل می‌شود. صورت ششم (واسطه خارجی اخص): اگر چیزی عارض بر نوع شود ولی ما بخواهیم به نحو قضیّه مهمله،[۲۳] بر جنس عارض شود و واسطه آن نوع باشد این را واسطه خارجی أخص می‌گویند، مثلًا اگر در جمله «الحیوان له بصیرهٔ خاصهٔ» در مقام تعلیل گفته شود: «لأنّه إنسان». در اینجا واسطه، خارج از ماهیت حیوان و اخصّ از آن می‌باشد.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۷۲

اشکال: مورد انسان و حیوان، از دایره عرض خارج است. جواب: وقتی انسان را ملاحظه کنیم، می‌بینیم حیوان به عنوان جزئیت در آن نقش دارد ولی وقتی حیوان را ملاحظه کنیم، انسان، نقشی در رابطه با ماهیت آن ندارد. حتی فصلِ انسان- یعنی «ناطق»- هم جزء ماهیت حیوان نیست. شما اگر گفتید: «الحیوان ناطق»، حمل ناطق بر حیوان، عرضی است زیرا ناطق، در ماهیت حیوان دخالت ندارد و ذاتی حیوان، آن است که در جنس و فصل آن دخالت داشته باشد. اگر ناطق، در رابطه با انسان، عنوان ذاتی و جزئیت پیدا کند، معنایش این نیست که در رابطه با ماهیت حیوان هم همین نقش را داشته باشد. پس اگر چیزی به وساطت ناطق، عارض بر حیوان شود، می‌گوییم: «واسطه خارجی، اخص از معروض است» یعنی در مقام نسبت‌سنجی ملاحظه می‌کنیم: «کلّ ناطق حیوان» ولی «لیس کلّ حیوان بناطق». صورت هفتم و هشتم (واسطه خارجی مباین): معنای مباین این نیست که در ماهیت معروض، دخالتی ندارد، بلکه معنایش این است که چیزی پیدا نمی‌شود که مصداق هر دوی این‌ها قرار گیرد، مثل آب و آتش که نسبت بین آنها تباین کلّی است و هیچ فردی از مصادیق آب وجود ندارد که آتش هم برآن صدق کند، همان‌طور که هیچ فردی از مصادیق آتش وجود ندارد که آب هم برآن صدق کند. حال اگر آبی در اثر مجاورت با آتش گرم شود، آنچه به حرارت اتصاف پیدا کرده، آب است ولی علت آن مجاورت با آتش است. واسطه خارجیِ مباین بر دو قسم است: ۱- عروض عارض بر معروض، حقیقی باشد، مثل اینکه آبی در اثر مجاورت با آتش، گرم شود که گفته می‌شود: «الماء حارّ». اینجا در اتصاف معروض به عرض، هیچ‌گونه مجاز و مسامحه‌ای وجود ندارد و واسطه خارجی مباین، حقیقتاً عرض را برای معروض ایجاد می‌کند به‌همین‌جهت آثار حرارت، بر این ماء مترتب می‌شود، این قسم واسطه را «واسطه در ثبوت» می‌نامند. ۲- عروض عارض بر معروض، مجازی باشد، یعنی در حقیقت، عرض بر خود

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۷۳

واسطه عارض شده است، ولی به جهت ارتباطی که بین واسطه و معروض وجود دارد، عرض را مجازاً به معروض نسبت می‌دهیم. مثلًا در مورد اتومبیل متحرک، گاهی می‌گوییم: اتومبیل متحرک است و گاهی می‌گوییم: سرنشین‌های اتومبیل متحرکند.

آنچه در حقیقت متحرک است خود اتومبیل است ولی به جهت ارتباط حالّ و محلّ، می‌توان تحرک را مجازاً به سرنشین اتومبیل نیز نسبت داد. یعنی این نسبت غلط نیست ولی نسبت، به صورت مجاز است. این قسم واسطه را «واسطه در عروض» می‌نامند. باید توجّه داشت که واسطه در عروض، فقط در واسطه خارجی مباین تصوّر می‌شود، و در جایی که واسطه، مساوی یا اعم یا اخص یا جزء اعم یا جزء اخص باشد، واسطه در عروض نداریم. در قسم اوّل نیز که اصلًا واسطه‌ای وجود نداشت. تذکر: اگرچه در بعضی از مثال‌های فوق، ممکن است کسی مناقشه کند، ولی این از باب مناقشه در مثال است و اصل مسئله به قوّت خود باقی است.

کدام یک از اقسام عرض، ذاتی و کدام یک غریب است؟

اشاره

در این مورد نظریاتی وجود دارد که به بررسی آنها می‌پردازیم:

۱- نظریه مرحوم آخوند

مرحوم آخونـد در تفسیر عرض ذاتی فرمـود: «أی بلاـ واسـطهٔ فی العروض». پس به‌نظر ایشـان، عرض در مورد واسـطه در عروض، عرض غریب و در بقیّه موارد، ذاتی است.

۲- نظریه مشهور

اشاره

به نظر مشـهور سه صورت از صور هشت‌گانه، «عرض ذاتی» و چهار صورت آن، «عرض غریب» و یک صورت مورد اختلاف است. صور عرض ذاتی به نظر مشهور عبارتند از: ۱- صورتی که واسطه در کار نباشد.

اصول فقه شیعه، ج۱، ص: ۷۴

۲- صورتی که واسطه داخلی مساوی با معروض داشته باشد. ۳- صورتی که واسـطه خارجی مساوی با معروض داشـته باشد. و در جایی که «واسـطه داخلی اعم» در کار باشـد، اختلاف است که آیا «عرض ذاتی، است یا «عرض غریب»؟ چهار صورت دیگر به نظر مشهور «عرض غریب» است.[۲۴]

کلام صدر المتألهین رحمه الله:

مرحوم صـدر المتـألهین در اوایـل اسـفار می‌فرمایـد: «قـد فسّروا العرض الـذاتی بالخارج المحمول الـذی یلحق الشـیء لـذاته أو لأمر یساویه».[۲۵] یعنی مشـهور در تفسیر عرض ذاتی گفته‌اند: عرض ذاتی چیزی است که یا بدون واسطه، عارض بر چیزی شود،[۲۶] یا با واسـطه امری که مساوی با معروض است، خواه واسـطه داخلی باشد یا واسـطه خارجی. سـپس فرموده است: بعضی دیده‌اند تفسیر مشهور، بر بسیاری از مسائل علوم منطبق نیست، چون بسیاری از مسائل علوم، از عوارض انواع بحث می‌کند، در حالی که

اصول فقه شیعه، ج۱، ص: ۷۵

موضوع علم عنوان جنسیّت دارد و اگر نوع را در رابطه با جنس بسـنجیم ملاحظه می‌کنیم که نوع، خارج از ماهیت جنس است ولی جنس، داخـل در مـاهیت نوع است پس نمی‌توان نـاطق را در مـاهیت حیوان آورد. بنـابراین اگر بخواهیم چیزی را که عارض بر نوع می‌شود، عـارض بر جنس کنیم، بر اساس تعریف مشـهور در اینجا عرض ذاتی نخواهـد بود. مثلًا «متعجّب بودن» عرضـی است که بر «انسان» عارض می‌شود حال اگر بگوییم: «الحیوان متعجّب»، در اینجا «متعجّب» به‌واسطه «انسان»- که امری اخص از حیوان است- بر حیوان عارض شده است و مشهور چنین چیزی را عرض ذاتی نمی‌دانند. مشهور می‌گویند عرض ذاتی در دو مورد است: ۱- عرضی که بدون واسـطه، عارض بر معروض گردد. و معلوم است که «تعجّب» داخل در ذات «حیوان» نیست و بدون شک واسطه‌ای در کار است. ۲- عرضـی که بـا واسـطه امر داخلی مسـاوی یـا امر خـارجی مسـاوی بـا معروض برآن عـارض گردد. در نتیجه اگر عرض، با واسـطه‌ای که اخص از معروض است برآن عارض شود، مشـهور آن را «عرض ذاتی» نمی‌داننـد. در اکثر موضوعات مسائل علم، این جهت مشاهده می‌شود، مثلًا موضوع علم نحو «کلمه و کلام» است، ولی در مسئله «الفاعل مرفوع» ملاحظه می‌شود که «کلمه» عنوانی اعم است که هم فاعـل را در برمی‌گیرد و هم غیر فاعـل را شامل می‌شود. در حالی که مرفوعیت، به قسم خاصـی از کلمه اختصاص دارد. بنابراین مرفوعیت، عارض بر نوع شده است، در حالی که موضوع علم نحو «کلمه» است و به تفسیر مشهور، این عرض، «عرض

غریب» است. پس اگر تفسیر مشهور در رابطه با عرض ذاتی پذیرفته شود، در این موارد چگونه باید اشکال را حل کرد؟ زیرا این صورت از صوری است که مشهور آن را بدون اشکال «عرض غریب» می‌دانند.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۷۶

به‌همین‌جهت، صدر المتألهین رحمه الله می‌فرماید: مسئله مذکور به دو گونه توجیه شده است: ۱- بعضی گفته‌اند: عرضِ ذاتیِ نوع، عرضِ ذاتی برای جنس نیز می‌باشد، بنابراین، مرفوعیت که عرض ذاتی فاعل است، عرض ذاتی کلمه نیز می‌باشد. ۲- بعضی گفته‌اند: مرفوعیت، محمول برای موضوع علم نیست، بلکه مرفوعیت در مسئله «الفاعل مرفوع» به عنوان محمول است. و آنچه به عنوان عوارض «کلمه و کلام» مطرح است مرفوعیّت و منصوبیّت و مجروریّت به نحو تردید است نه خصوص یکی از این‌ها. صدر المتألهین رحمه الله می‌فرماید: این توجیهات را ذوق سلیم نمی‌پذیرد و ظاهر این است که حق با مشهور است. ایشان سپس می‌فرماید: «و لم یتفطّنوا بأنّ ما یختص بنوع من أنواع الموضوع ربّما یعرض لذات الموضوع بما هو هو ...».[۲۷] ظاهر کلام ایشان این است که عرضِ مختصّ به نوع، گاهی بدون واسطه بر ذات موضوع نیز عارض می‌شود. یعنی مرفوعیت که عرض مختص به فاعل است، گاهی بدون واسطه بر خود «کلمه و کلام»- که موضوع علم نحو است- نیز عارض می‌شود. به نظر ما این تعبیر نمی‌تواند اشکال کلام مشهور را برطرف کند زیرا: اوّلًا: تعبیر به «ربّما» مشکلی را حل نمی‌کند. ثانیاً: برفرضْ مسئله حل شود، اگر مرفوعیت بخواهد بدون واسطه بر «کلمه و کلام» عارض شود پس چرا می‌گویید: «یختص بنوع من أنواع الموضوع»؟ معنای «یختص ...» این است که چنین عرضی از دایره نوع بیرون نمی‌رود، و تنها این نوع است که با این عرض ارتباط دارد نه موضوع بما هو هو.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۷۷

بنابراین تعبیر به «یختص» و «ربّما» تناقض صدر و ذیل است. پس اگر بگوییم:

«ظاهر کلام صدر المتألهین اراده شده است»، اشکال بر مشهور به قوّت خود باقی خواهد بود. به‌نظر می‌رسد مرحوم صدر المتألهین خواسته است در این عبارت، حرف مرحوم آخوند را بیان کند. یعنی معنای «عرض ذاتی» در عبارت صدر المتألهین رحمه الله همان «بلا واسطهٔ فی العروض»- که در کلام مرحوم آخوند است- باشد. و این احتمال، بعید نیست، چون بزرگان دیگری- مثل مرحوم حاجی سبزواری در حاشیه اسفار- نیز به این مطلب تصریح کرده‌اند. با این تفاوت که مرحوم آخوند، اصطلاح اصولی و فلسفی بکار برده ولی مرحوم سبزواری اصطلاح ادبی بکار برده و فرموده است: «عرض ذاتی، عرضی است که وصف برای خود موصوف باشد و عرض غریب، عرضی است که وصف به حال متعلّق موصوف باشد که در این صورت نسبت دادن آن به خود موصوف، مجاز است».[۲۸] در نتیجه، بنا بر مبنای مرحوم آخوند در کفایه، اشکالی که بر مشهور وارد بود، دیگر وارد نیست، زیرا مرفوعیّت، همان گونه که عارض بر فاعل است، به خود کلمه هم اسناد داده شده و همان‌طور که می‌توان گفت: «الفاعل مرفوع»، می‌توان گفت: «هذه الکلمهٔ مرفوعهٔ»، بدون اینکه مجازی در کار باشد. پس در عین اینکه «مرفوعیت»، به واسطه «فاعلیت» بر «کلمه» عارض می‌شود، عروض و اسناد آن حقیقی است. و ملاک در «عرض ذاتی» همین است.

۳- نظریه علامه طباطبایی رحمه الله

اشاره

ظاهر کلام مرحوم علّامه طباطبائی در حاشیه اسفار این است که عرض ذاتی،

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۷۸

عرضـی است که بـدون واسـطه، بر معروض حمـل شود. به عبـارت دیگر: عرض ذاتی عرضـی است که معروضْ ذاتـاً اقتضای آن را داشـته باشـد و بین عرض و معروض هیـچ واسـطه‌ای در کـار نباشـد. ایشان در آخر کلام خود می‌فرمایـد: این مطلب مربوط به علوم برهـانی است، ولی در علوم اعتباری- مثل فقه و اصول و ...- این معنا محقق نیست، چون برهان، قیاسـی است که منتـج یقین است و عنوان برهان، در صورتی تحقّق دارد و نتیجه می‌دهـد که شـرایط زیر را دارا باشد: ۱- ضـروری در صدق باشد، هرچند جهت آن از نظر منطقی، امکـان باشـد، مثلًا وقتی گفته می‌شود: «الإنسـان بالفعل موجود» در این قضـیّه «موجود» برای «انسان» ضـرورت نـدارد و انسان در رابطه با وجود، «ممکن» است، یعنی نسبت او به وجود و عدم مساوی است ولی در عین حال، قضیّه فوق «ضروری الصدق» است، یعنی الآن در خـارج، لبـاس وجود پوشـیده و افراد زیادی از انسان به وجود اتصاف دارنـد. ۲- از نظر زمان، دائمه در صـدق باشـد، یعنی این‌طور نباشـد که زمان در آن تغییر ایجاد کنـد و گاهی باشـد و گاهی نباشـد. ۳- از نظر حالات هم بایـد کلّیت داشـته باشد و این گونه نباشد که در حالی به این محمول اتصاف داشـته و در حالی اتصاف نداشته باشد. ۴- مقدمات برهان باید به گونه‌ای باشند که محمول برای موضوع، عرض ذاتی باشد. یعنی با وضع موضوع، محمول نیز وضع شده و با رفع آن، محمول نیز رفع شود. و اگر با رفع یکی، دیگری وجود داشته باشد منتج یقین نخواهد بود.[۲۹]

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۷۹

اشکال بر کلام علّامه طباطبائی رحمه الله:

ظاهر عبارت ایشان این است که عرض ذاتی، به جایی اختصاص دارد که واسـطه در کار نباشـد، چون تنها در این صورت است که می‌توان به یقین رسـید. در حـالی که بـا واسـطه داخلی مساوی یـا واسـطه خـارجی مسـاوی نیز می‌توان به یقین رسـید. بنابراین دلیل ایشـان- یعنی انتـاج یقین- منطبق بر مـدّعایشان نیست. حتّی می‌توان گفت: با واسـطه داخلی اعم نیز می‌توان به یقین رسـید، مثلًا اگر چیزی که بر «حیـوان» عـارض می‌شود، بر «انسـان» عـارض شود، منتـج یقین خواهـد بود. زیرا انسـان همـان گونه که عوارض فصـل برایش ضـرورت دارد، عوارض ذاتی نوع هم برایش ضـرورت دارد و بین این دو از جهت انتاج یقین فرقی وجود ندارد. پس رسیدن به یقین، تضـادی بـا «واسـطه» نـدارد. در موردی که عرض با «واسـطه داخلی مساوی» بر معروض حمل شـده است آیا می‌توان گفت منتـج یقین نیست؟ بدون شک نمی‌توان چنین ادعائی کرد. اگر چیزی به واسـطه «ناطقیت» بر «انسان» عارض شود و از ما سؤال کنند این قضـیه‌ای که تشـکیل داده‌ایـد چه قضـیه‌ای است؟ آیا قضـیّه یقینی است یا ظنّی؟ بـدون هیچ تردیدی خواهیم گفت: قضـیه یقینی است، زیرا ناطقیت قابل انفکاک از انسان نیست و در نتیجه عروض عرض به عنوان ناطقیت، قطعی خواهـد بود. بنابراین کلام علامه طباطبائی رحمه الله در تفسیر «عرض ذاتی» نمی‌تواند مورد قبول باشد.

بررسی اقوال پیرامون عرض ذاتی

ازآنچه گفته شـد معلوم گردیـد که در رابطه با عرض ذاتی دو نظریه قابل توجّه وجود دارد که بایـد مورد بررسـی قرار گیرند. یکی نظریه مشهور و دیگری نظریه مرحوم آخوند.

بررسی نظریه مشهور

مشهور در تفسیر «عرض ذاتی» گفته‌اند: «عرض ذاتی» چیزی است که یا بدون واسطه، عارض بر چیزی شود، یا با واسطه امری که مساوی با معروض است.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۸۰

و- همان گونه که گفتیم- بنا بر تفسیر مشهور، سه صورت از صور هشت گانه عرض، بدون تردید «عرض ذاتی» خواهند بود. اشکالی که بر مشهور وارد شد و سبب گردید مرحوم آخوند و دیگران از تفسیر مشهور عدول کنند، این بود که ما وقتی مسائل علوم را ملاحظه می‌کنیم، می‌بینیم اکثر محمولات آنها در ارتباط با موضوع خود به عنوان عارض بر نوع می‌باشند و عارض بر نوع، اگر بخواهد عارض بر خود موضوع علم- که به عنوان جنس است- واقع شود، داخل در یکی از صوری است که مشهور آن را «عرض غریب» می‌دانند، زیرا عرض نوع نمی‌تواند ارتباط به جنس داشته باشد و عنوان «ما یلحق الشیء لذاته أو لأمر یساویه» که در تفسیر «عرض ذاتی» گفته شده است در اینجا صدق نمی‌کند. در اینجا نوع، واسطه گردیده تا عرض بر جنس حمل شود و روشن است که نوع، اخص از جنس است و مشهور، عرض با واسطه اخص را بدون اشکال «عرض غریب» می‌دانند. پس چگونه می‌توان از طرفی موضوع علم نحو را «کلمه و کلام» دانسته و از طرفی مسائل علم نحو را از قبیل «الفاعل مرفوع» و «المفعول منصوب» و ... دانست؟ البته نمی‌توان به‌طور کلّی ادّعا کرد که همواره موضوعات مسائل، اخصّ از موضوع علم می‌باشند، بلکه گاهی برعکس است و موضوع علم اخص از موضوعات مسائل است، مثلًا موضوع علم اصول، اخص از موضوع کثیری از مسائل آن می‌باشد، زیرا موضوع علم اصول را «ادلّه اربعه با قطع نظر از دلیلیت» یا «ادلّه اربعه به وصف دلیلیت» و یا عنوان «الحجة فی الفقه» دانسته‌اند، درحالی‌که در مباحث الفاظ می‌گویند: «صیغه امر بر وجوب دلالت می‌کند». و برای اثبات این مطلب به لغت و بناء عقلاء تمسک می‌کنند. این نشان می‌دهد که صیغه امر که به عنوان موضوع مسأله اصولی قرار گرفته، اختصاصی به ادلّه اربعه ندارد بلکه در مورد لغت و بناء عقلاء نیز جریان دارد. در نتیجه موضوع این مسائل، اعمّ از موضوع علم اصول- یعنی ادلّه اربعه- است. یعنی اگر صیغه امر دلالت بر وجوب کند، اوامری که در ادلّه اربعه واقع شده نیز- به عنوان یک مصداق- بر وجوب دلالت خواهد کرد، زیرا اگر چیزی به عنوان عرض بر اعمّ مطرح باشد، عرض بر اخصّ

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۸۱

هم خواهد بود. در مباحث عقلی نیز این بحث مطرح است، مثلًا وقتی عقل حکم می‌کند که بین وجوب ذی المقدّمه و وجوب مقدّمه، ملازمه وجود دارد، این مسئله، اختصاصی به کتاب و سنت ندارد بلکه یک بحث کلّی عقلی است که وقتی ثابت شود، در باب شرعیات و ادلّه اربعه نیز از آن استفاده خواهد شد. در اینجا نیز موضوع مسئله، اعمّ از موضوع علم می‌باشد. درحالی‌که این همان صورتی بود که مشهور اختلاف داشتند آیا «عرض ذاتی» است یا «عرض غریب»؟ بنابراین، اشکال به کسانی که این صورت را «عرض غریب» می‌دانند وارد است. اشکال امام خمینی «دام ظلّه» بر نظریه مرحوم آخوند: مرحوم آخوند در تفسیر عرض ذاتی فرمود: «أی بلا واسطة فی العروض».[۳۰] اشکالاتی که بر کلام مشهور وارد بود بر کلام مرحوم آخوند وارد نیست. ولی امام خمینی «دام ظلّه» کلام مرحوم آخوند را مورد اشکال قرار داده می‌فرماید: تفسیر «عرض ذاتی» به «بلا واسطة فی العروض» مشکل را حلّ نمی‌کند. چون در بعضی از علوم، نسبت بین موضوع علم و موضوعات مسائل، نه اخص است و نه اعم، بلکه نسبت کلّ و جزء است نه کلّی و فرد، مثلًا موضوع علم جغرافیا، «کره زمین» است و در این علم از عوارض و خصوصیات کره زمین- چون خشکی‌ها، دریاها، کوهها و ...- بحث می‌شود. در حالی که موضوعات مسائل آن، اجزاء کره زمین- مثل زمین ایران و ...- می‌باشد. حال اگر بخواهیم خصوصیاتی که برای زمین ایران وجود دارد به موضوع علم جغرافیا- یعنی: کره زمین- نسبت دهیم، چنین اسنادی، اسناد مجازی خواهد بود، زیرا عرضی را که برای جزء موضوع- مثل زمین ایران- ثابت شده، به کلّ موضوع- یعنی کره زمین- نسبت

داده‌ایم. علاقه این اسناد هم علاقه کلّ و جزء است.[۳۱]

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۸۲

بنابراین، در مثل علم جغرافیا، اشکال بر مرحوم آخوند وارد است، چون واسطه در اینجا «واسطه در عروض» است. امام خمینی «دام ظلّه» سپس می‌فرماید: ما باید ابتدا پیرامون «عرض» بحث کنیم و با قطع نظر از مسأله ذاتی و غریب، ببینیم آیا محمولات مسائل در همه علوم، نسبت به موضوع علم جنبه عرض دارند یا نه؟ تفسیر موضوع علم به «ما یبحث فیه عن عوارضه الذاتیّهٔ» ابتدا در منطق مطرح شده و به دنبال آن فلاسفه در مورد آن بحث کرده‌اند. در کلام فلاسفه و منطقیین، «عرض» به موجودی گفته می‌شود که دارای واقعیّت خارجی بوده ولی در وجود خود استقلال ندارد و به معروض نیازمند است، مثل بیاض، و در مقابل آن «جوهر» قرار دارد. «جوهر» به موجودی گفته می‌شود که دارای واقعیت خارجی بوده و در وجود خود استقلال دارد و به معروض نیاز ندارد، مثل جسم. عنوان «عرض» در باب کلّیات خمس نیز مطرح است. «عرض» در باب کلیات خمس در مقابل ذات و ذاتیات است و به چیزی که خارج از ماهیت است اطلاق می‌شود و آن بر دو قسم است: عرض خاص و عرض عام. «عرض»- خواه در مقابل «جوهر» باشد و خواه در باب کلّیات خمس باشد- دارای واقعیت خارجی است. در نتیجه، عرض- به هر معنایی فرض شود- امر اعتباری نخواهد بود. ظاهر این است که مراد از «عرض» در تعریف موضوع علم، معنای دوّم- یعنی:

عرض در باب کلّیات خمس- است. حال باید ببینیم آیا عنوان «عرض» در ارتباط با همه علوم صدق می‌کند؟ در مورد بعضی از علوم که واقعیت محض می‌باشند، عرض به معنای منطقی تحقّق ندارد، مثلًا در علم عرفان و علم کلام که در رابطه با الهیات بحث می‌شود،

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۸۳

وقتی می‌گوییم: «اللَّه تعالی عالم» بدون شک این مسئله یک مسأله کلامیه است در حالی که علم، عین ذات خداوند است و کسی نمی‌تواند بگوید: علم، عارض بر ذات خداوند شده است. به‌همین‌جهت در مثل علم عرفان و کلام، اشکال بر منطقیین و فلاسفه و مرحوم علّامه طباطبائی- که می‌فرمود: «این مسائل در علوم برهانیه است»- وارد است. زیرا علم کلام و عرفان از علوم برهانی می‌باشند در حالی که بحث از عوارض در آنها مطرح نیست. ولی اشکال مهمی که به فلاسفه و منطقیین وارد است در رابطه با علوم اعتباریه- مثل فقه، اصول، صرف، نحو و ...- می‌باشد، زیرا در این‌گونه علوم نیز عنوان «عرض» مطرح نیست. مثلًا در علم فقه از احکام تکلیفیه و احکام وضعیّه بحث می‌کنیم و احکام از امور اعتباری بوده و از واقعیت خارجی برخوردار نیستند. مثال احکام وضعیه: در فقه، وقتی می‌گویید: «الدم نجس»، آیا شما واقعیتی در «الدم» ملاحظه کرده‌اید که کفّار، آن واقعیت را ملاحظه نکرده‌اند و می‌گویند: «الدم لیس بنجس»؟ روشن است که مسأله نجاست، امری واقعی نیست، بلکه از امور اعتباریه می‌باشد که شارع مقدس آن را اعتبار کرده است.[۳۲] همان گونه که اگر کسی مالک خانه‌ای شد هیچ تغییری در واقعیت خود او یا واقعیت خانه، حاصل نشده است بخلاف اینکه رنگ خانه را تغییر دهد که واقعیت آن تغییر کرده و مثلًا عنوان سفید به عنوان زرد تبدیل می‌شود. حال این سؤال مطرح است که مباحث نجاسات- که قسمت مهمّی از کتب

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۸۴

فقهی را به خود اختصاص داده‌اند و بدون شک از مسائل مهم فقهی می‌باشند- آیا از عوارض ذاتی موضوع فقه یا حدّ اقلّ از عوارض ذاتی موضوع خود بحث می‌کنند؟ واضح است که «نجس» امری اعتباری است و واقعیت خارجی ندارد، به‌همین‌جهت نمی‌توان گفت: «نجس» عرض ذاتی برای موضوع علم فقه یا عرض ذاتی برای «الدم» است. «عرض» دارای واقعیت است و «نجس» امری اعتباری است. در نتیجه باید بگوییم: در این‌گونه موارد اصلًا عرضی وجود ندارد تا بخواهیم در مورد «ذاتی» یا «غریب» بودن آن بحث کنیم. مثال احکام تکلیفیه: وقتی گفته می‌شود: «صلاهٔ الظهر واجبهٔ» سؤال می‌شود:

آیا مراد از «صلاهٔ الظهر»- که در اینجا موضوع مسأله فقهیه واقع شده است- صلاهٔ الظهر موجود در خارج است؟ یا مراد صلاهٔ الظهر موجود در ذهن است و یا مراد ماهیت صلاهٔ الظهر است؟ هر سه فرض فوق دارای اشکال است: اگر بخواهیم «وجود خارجی صلاهٔ» را معروض وجوب قرار دهیم، باید ابتدا انسان نماز را ایجاد کند سپس وجوب برآن عارض شود. در حالی که این معنا بین اصولیین معروف است که «خارج، ظرف سقوط تکلیف است نه ظرف ثبوت آن». و به تعبیر دیگر: وجوب، تا وقتی است که صلاهٔ در خارج تحقّق پیدا نکرده است، و وقتی تحقّق پیدا کرد، دیگر وجوبی باقی نمی‌ماند. و اگر بخواهیم «وجود ذهنی صلاهٔ» را معروض وجوب قرار دهیم، این سؤال مطرح است که آیا وجود ذهنی صلاهٔ در ذهن چه کسی، معروض وجوب واقع می‌شود؟ اگر «صلاهٔ در ذهن مکلّف» معروض وجوب گردد، باید تصوّر صلاهٔ توسط مکلّف، مسقط تکلیف بوده و لازم نباشد صلاهٔ در خارج آورده شود. و اگر «صلاهٔ در ذهن مولا» معروض وجوب گردد، بایـد ایجاد صلاهٔ از ناحیه مکلَّف، لازم نباشد نه در خارج و نه در ذهن. زیرا در این صورت، صلاهٔ در ذهن مولا وجود پیدا کرده و ما هم فرض کرده‌ایم صلاهٔ موجود در ذهن مولا، معروض وجوب قرار

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۸۵

گرفته است. پس نیازی نیست که مکلّف آن را ایجاد کند. و از طرفی در این صورت، تحقّق صلاهٔ در خارج غیرممکن خواهد شد، چون در فلسفه گفته شده است: «وجود ذهنی و وجود خارجی با یکدیگر تباین دارند و نمی‌شود موجود خارجی- با وصف خارجی بودنش- به ذهن برود و آنچه در ذهن می‌آید صورتی از شیء است نه خود شیء»[۳۳]. و به عبارت دیگر: «وجود خارجی و وجود ذهنی، دو قسم از ماهیت موجودند که به نحو مانعهٔالجمع می‌باشند و امکان ندارد موجود ذهنی- با وصف موجود ذهنی بودن- موجود خارجی هم باشد». حال اگر وجود ذهنی صلاهٔ نزد مولا معروض وجوب باشد اگر ما تا آخر عمر هم نماز بخوانیم، نخواهیم توانست متعلّق وجوب را در خارج ایجاد کنیم، زیرا متعلّق وجوب، با قید «وجود در ذهن مولا» است و چیزی که قید ذهنی دارد، نمی‌تواند در خارج محقق شود. و اگر بخواهیم «ماهیت صلاهٔ» را- با قطع‌نظر از وجود ذهنی یا وجود خارجی آن- معروض وجوب قرار دهیم، این اشکال مطرح است که «ماهیت بما هی» نمی‌تواند مطلوب مولا باشد. مثلًا کسی که آب طلب می‌کند، ماهیت آب را نمی‌خواهد، بلکه وجود آب است که تشنگی او را برطرف می‌سازد. و اگر هزاران بار ماهیت آب در ذهن بیاید و وجود ذهنی هم پیدا کند، نمی‌تواند عطش را برطرف سازد. علاوه بر آنچه گفته شد، نفس وجوب، امری اعتباری است که عقلاء و شارع در اوامر خود اعتبار کرده‌اند و وقتی صلاهٔ، وجوب پیدا می‌کند، نمی‌توان گفت: «به حسب واقع، لباس دیگری پوشیده است». وجوب، مثل بیاض نیست که دارای واقعیت خارجی باشد بلکه امری است اعتباری که عقلاء و شارع در اوامر خود اعتبار کرده‌اند. نتیجه کلام امام خمینی «دام ظلّه»- با توضیحی که ما ارائه نمودیم- این شد که «عرض ذاتی» را به هر معنا بگیریم دارای اشکال است و حتی اگر از عنوان «ذاتی» نیز

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۸۶

صرف‌نظر کنیم خود عنوان «عرض» نیز دارای اشکال است. آنچه اشکال را برطرف می‌کند این است که گفته شود: با توجّه به این که فلسفه و منطق می‌گوید: «موضوع کلّ علم ما یبحث فیه عن عوارضه الذاتیّهٔ» و روی «کلّ علم» تکیه دارند، ناچاریم بگوییم: مراد از عوارض در این عبارت، عرض در باب ذات و ذاتیات یا عرض در مقابل جوهر نیست، بلکه مراد، اوصاف و محمولات است خواه واقعیت داشته یا اعتباری باشند. هرچند فلسفه و منطق به اعتباریات نظر ندارند. ولی دخالت فلسفه و منطق در تمام علوم، قرینه بر این است که مراد از عرض، چیزی است که بر موضوع حمل می‌شود.[۳۴] بررسی اشکال امام خمینی «دام ظلّه» بر مرحوم آخوند امام خمینی «دام‌ظلّه» فرمود: در مثل علم جغرافیا نسبت بین موضوع علم و موضوعات مسائل نسبت کلّ و جزء است، و اگر بخواهیم چیزی که عارض بر جزء است به کلّ نسبت دهیم، اسناد مجازی خواهد بود و عنوان «واسطه در عروض» پیدا خواهد کرد. به نظر می‌رسد این اشکال قابل جواب است، زیرا در علم جغرافیا، نسبت بین موضوع علم و موضوعات مسائل، نسبت کلّ و جزء نیست،

بلکه مانند اکثر علوم، نسبت کلّی و جزئی مطرح است، چون اگر موضوع علم جغرافیا کلّ باشد، باید غرضِ مترتب بر علم در صورتی حاصل شود که انسان به تمام جغرافیای جهان آگاه باشد، زیرا هر غرضی که مترتب بر مرکّب باشد، در صورتی حاصل می‌شود که کلّ اجزاء آن محقق شود، همان گونه که در نماز اگر یک حرف آن تغییر پیدا کند دیگر «معراج المؤمن» و «خیر موضوع» نخواهد بود. و در این صورت نباید کسی به عنوان جغرافی‌دان وجود داشته باشد، چون کسی نیست که به جغرافیای همه جهان آگاه باشد، بلکه هر کس

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۸۷

نسبت به مواضع مشخصی آگاهی دارد، و نسبت به همان مقدار برای او غرض علم جغرافیا حاصل می‌شود. همان گونه که در مورد علم نحو می‌گفتیم: اگر کسی از بین مسائل علم نحو، فقط مسأله «کلّ فاعل مرفوع» را بداند، به شعبه‌ای از غایت علم نحو دست یافته است. پس چرا این حرف را در مورد علم جغرافیا نگوییم؟ یک اشکال دیگر باقی می‌ماند که نیاز به توضیح دارد: امام خمینی «دام ظلّه» فرمود: «در مثل «الصلاة واجبة» نمی‌توان «واجبة» را به عنوان «عرض» بر صلاة دانست، چه وجود خارجی صلاة در نظر گرفته شود یا وجود ذهنی و یا ماهیت صلاة، و حتی اگر «عرض» را به معنای «محمول» بدانیم قابل حمل بر صلاة نخواهد بود». این اشکال دارای یک جواب تفصیلی است که در مباحث مربوط به اوامر و نواهی مطرح می‌گردد. در آنجا بحث می‌شود که آیا اوامر و نواهی به طبایع تعلّق می‌گیرند یا به افراد؟ ولی در اینجا به‌طور اجمال می‌گوییم: به نظر ما آنچه در مثل «الصلاة واجبة» متعلّق وجوب قرار گرفته، ماهیت با قطع نظر از وجود خارجی و ذهنی است. ولی اگر گفته می‌شود: «ماهیة الصلاة مطلوبة»، ممکن است کسی بگوید: «ماهیت صلاة- با قطع نظر از وجود صلاة- نمی‌تواند مطلوبیتی داشته باشد و نمی‌تواند عنوان معراجیت و سایر عناوین و آثار برآن مترتب شود». امّا آنچه در فقه مطرح می‌شود، عنوان «مطلوبة» نیست بلکه عنوان «واجبة» است. و بین این دو عنوان تفاوت وجود دارد، زیرا در معنای «مطلوبة» عنوان وجود مطرح نیست، ولی در معنای «واجبة» عنوان وجود مطرح است. وجوب به معنای «بعث به ایجاد شیء» است و عنوانِ «ایجاد و وجود» در معنای وجوب دخالت دارد. بنابراین، جمله «ماهیة الصلاة واجبة» به معنای «ماهیّة الصلاة مطلوب وجودها» می‌باشد و طبق این معنا، وجوبْ قابل حمل بر صلات خواهد بود. پس معنای «ماهیة الصلاة مطلوبة» با معنای «ماهیة الصلاة واجبة» تفاوت دارد و جمله اوّل قابل مناقشه است

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۸۸

ولی جمله دوّم این‌گونه نیست. در نتیجه در اینجا «وجود» واسطه گردیده تا بتوانیم «واجبة» را بر «ماهیة الصلاة» حمل کنیم، زیرا ماهیت به عنوان جنس است و دارای دو نوع می‌باشد:

موجوده و غیر موجوده. و به تعبیر دیگر: چیزی که بر نوع عارض شده است، به جنس اسناد داده‌ایم و این جزء موارد «بلا واسطة فی العروض» است. نتیجه بحث در ارتباط با عرض ذاتی و عرض غریب از آنچه گفته شد معلوم گردید که تفسیر مشهور در رابطه با «عرض ذاتی» دارای اشکالات فراوانی است و نمی‌توان به آن معنا ملتزم شد. ولی تفسیر مرحوم آخوند مورد قبول است و اشکالات وارد برآن قابل حلّ است. و بنا بر تفسیر مرحوم آخوند- که عرض ذاتی را «بلا واسطة فی العروض» می‌دانست- هفت قسم از اقسام هشت‌گانه عرض، داخل در عنوان «ذاتی» و یک قسم به عنوان «عرض غریب» خواهد بود. یادآوری می‌شود که این تفسیر را قبل از مرحوم آخوند، مرحوم حاجی سبزواری و مرحوم ملّا صدرا در حاشیه حکمة الإشراق پذیرفته‌اند.

بحث چهارم نسبت بین موضوع علم و موضوعات مسائل چیست؟

مهم‌ترین دلیلی که مشهور بر نیاز هر علمی به موضوع واحد ذکر کردند این بود که بر مسائل هر علمی غرض واحدی مترتب است،

از اینجا می‌فهمیم که بین مسائل علم، قـدر جامعی وجود دارد و آن قدر جامع، در حقیقت قدر جامع بین موضوعات مسائل می‌باشـد که از آن قـدر جامع به «موضوع علم» تعبیر می‌کننـد. مرحوم آخونـد نیز به پیروی از مشـهور فرموده است: نسبت بین موضوع علم و موضوعات مسائل، نسبت بین کلّی و مصادیق و طبیعی و افراد است.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۸۹

البته باید توجّه داشت که مشـهور، چون از راه قدر جامع بین موضوعات مسائل به موضوع علم رسیده‌اند، چاره‌ای جز این ندارند که بگویند: نسـبت بین موضوع علم و موضوعات مسائل، نسبت بین کلّی و مصادیق و طبیعی و افراد است. اشـکال بر مشهور: نسبت بین موضوع علم و موضوعـات مسائـل، در همه علوم نسبت کلّی و مصـادیق و طـبیعی و افراد نیست، بلکه در بعضـی از علوم- مثـل علم جغرافیـا، بر اسـاس نظر امـام خمینی «دام ظلّه»- نسـبت کـلّ و جزء می‌باشـد. و در بعضـی از علوم- چون علم عرفـان- موضوع علم با موضوع مسائـل یـک چیز است. موضوع علم عبارت از «اللَّه» و موضوع مسائل آن نیز عبارت از «اللَّه» است، و نمی‌توان عنوان کلّی و فرد را در مورد آن تصوّر کرد. در بعضـی از علوم نیز نسـبت بین موضوع علم و موضوعات مسائل، عموم و خصوص من وجه است، مثلًا موضوع علم اصول «ادلّه أربعه» است، در حـالی که موضوع در مسـئله «الأمر یـدلّ علی الوجوب»، مطلق امر است خواه در کتاب باشـد یـا در سـنت یا در اوامر موالی عرفیه. بنابراین، اشـکال به کلام مرحوم آخونـد و مشـهور وارد است. ولی ما از راه دیگری وارد شـدیم. مـا گفتیم: بین مسائـل، سـنخیت ذاتی وجود دارد و این سـنخیت، اقتضا می‌کنـد که بین مسائل، جهت اشتراکی وجود داشـته باشـد، ولی لازم نیست این جهت اشتراک به صورت قـدر جامع و افراد باشـد. و حتی اگر ما کلام امام خمینی «دام ظلّه» را در مورد جغرافیـا بپـذیریم، در عین حـال کلاـم مـا تمـام است، چون مـا معتقـدیم بین مسائـل جغرافیا سـنخیت وجود دارد، مثلًا بحث در مورد خصوصـیات زمین ایران و زمین اروپا و ... با یکـدیگر سـنخیت دارند و لازمه این سـنخیت، کلّیت نیست بلکه لازمه سـنخیت، وجود جهت اشتراک بین آنهـاست، اگرچه اشتراک به این باشـد که همه مسائـل به صورت اجزاء برای یـک کـلّ باشـند، مثـل اینکه گفته می‌شود:

رکوع و قرائت، در این جهت با یکدیگر اشتراک دارند که هر دو به عنوان جزء برای صـلاهٔ می‌باشـند، هرچند رکوع از مقوله فعل و قرائت از مقوله دیگر است.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۹۰

گاهی نیز سنخیت، اقتضای وحدت می‌کند مثل علم عرفان که موضوع آن «اللَّه» است و بین مسائل آن نیز سنخیت وجود دارد، بدون اینکه بتوان نسـبت کلّی و مصـادیق و طـبیعی و افراد را مطرح کرد. در نتیجه، سـنخیت اقتضـا نمی‌کنـد که نسـبت بین موضوع علم و موضوعات مسائل، در تمام موارد، به صورت کلّی و مصادیق باشد، بلکه سـنخیت، ما را به سوی وجود موضوع هدایت می‌کند، ولی این که نسـبت بین موضـوع علم و موضوعـات مسائـل چیست؟ موارد آن فرق می‌کنـد، گـاهی سـنخیت اقتضـا می‌کنـد که نسـبت به صورت «کـلّ و جزء» باشـد و گـاهی اقتضـای «وحـدت» می‌کنـد و در غـالب موارد نیز اقتضـا می‌کنـد که نسبت به صورت «کلّی و مصادیق» باشد.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۹۱

مسأله دوم ملاک تمایز علوم

اشاره

مسأله تعدّد و تغایر علوم، امری بدیهی و غیر قابل انکار است ولی آیا ملاک تمایز علوم چیست؟ یعنی چه چیزی باعث تمایز علوم و جدا شدن آنها از یکدیگر است؟ در این زمینه نظریاتی وجود دارد:

۱- نظریه مشهور

مشهور معتقدند: تمایز علوم به تمایز موضوعات است.[۳۵] در عبارت مشهور دو احتمال وجود دارد: احتمال اوّل: مراد این باشد که موضوع هر علمی- که قدر جامع بین موضوعات مسائل آن علم می‌باشد- آن علم را از علوم دیگر جدا می‌کند، مثلًا همین‌که موضوع

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۹۲

علم نحو- یعنی کلمه و کلام- با موضوع علم فقه- یعنی فعل مکلّف- تمایز دارد، سبب می‌شود که علم نحو و علم فقه از یکدیگر جدا شوند. و به تعبیر دیگر: چون هر علمی موضوع خاصی دارد، همین امر سبب شده است که آن علم را از علوم دیگر جدا کند. در نتیجه مراد از «موضوعات» در عبارت مشهور «موضوعات مسائل» نیست بلکه مراد «موضوعات خود علوم» است. این احتمال، ظاهر کلام مشهور است، ولی دارای دو اشکال است که یکی از آنها به نظر مشهور قابل جواب است ولی اشکال دیگر قابل جواب نیست. اشکال اوّل: موضوع علم صرف و علم نحو و علم معانی و بیان، «کلمه و کلام» است در حالی که این علوم، علوم متعددی می‌باشند. علاوه بر این، مشهور که موضوع هر علمی را واحد می‌دانند، چگونه ملتزم می‌شوند که در اینجا «کلمه و کلام» موضوع قرار گرفته است، درحالی‌که «کلمه و کلام» دو شیء می‌باشند، کلام، مرکّب از دو یا چند کلمه است. در نتیجه در اینجا موضوع، دو چیز است: «کلمه» و «کلام». مشهور ممکن است در پاسخ اشکال فوق بگویند: اوّلًا: ما موضوع این علوم سه‌گانه را یک چیز می‌دانیم و آن، قدر جامع بین «کلمه و کلام» است. و قدر جامع بین «کلمه و کلام»، عبارت از «لفظ مستعمل عربی» می‌باشد که یک مصداقش «کلمه» و یک مصداقش «کلام» است. ثانیاً: آنچه باعث جدا شدن این سه علم از یکدیگر می‌شود، حیثیت‌هایی است که موضوع در هریک از این سه علم داراست، مثلًا موضوع علم صرف، «الکلمهٔ و الکلام من حیث الصحهٔ و الاعتلال» و موضوع علم نحو، «الکلمهٔ و الکلام من حیث الإعراب و البناء» و موضوع علم معانی و بیان، «الکلمهٔ و الکلام من حیث الفصاحهٔ و البلاغهٔ» است و همین حیثیات سبب می‌شود که موضوعات این علوم از یکدیگر جدا شده و بین این سه علم، تمایز حاصل شود. مرحوم محقق اصفهانی در حاشیه بر کفایه، نکته لطیفی را از قول جماعتی از

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۹۳

محققین در فلسفه نقل کرده است. ایشان می‌فرماید: وقتی گفته می‌شود: «موضوع علم نحو، کلمه و کلام من حیث الإعراب و البناء است»، شکی نیست که مراد «من حیث کونه قابلًا لورود الإعراب علیه» است، نه «من حیث کونه معرباً بالفعل»، چون اگر این معنا- یعنی: معنای دوّم- در نظر گرفته شود، باید جمله «الفاعل مرفوع» را این‌گونه معنا کرد: «الفاعل المعرب بإعراب الرفع یکون مرفوعاً»، زیرا «الفاعل» از مصادیق «کلمه و کلام» است. و این مثل این است که گفته شود: «آنچه در جوی می‌رود آب است» و این قضیه ضروریه به شرط محمول می‌شود.

و معنایش این است که چیزی عارض بر خودش شود نه عارض بر شیء دیگر. سپس می‌فرماید: بعضی توجّه به این نکته نداشته و برای فرار از اشکال وارد بر مشهور گفته‌اند: ما قبول نداریم که موضوع علم نحو «کلمه و کلام» است، بلکه موضوع آن «معرب و مبنی» است. در حالی که این کلام دارای اشکال است، زیرا با توجّه به این که «فاعل» از مصادیق معرب است و مراد از معرب هم «معرب بالفعل» است، پس باید در معنای «الفاعل مرفوع» بگویند: «الفاعل الذی یکون معرباً بالفعل بإعراب الرفع یکون مرفوعاً» که

اشکال آن را متذکر شدیم. ولی اگر قید حیثیت را اضافه کنیم و بگوییم موضوع علم نحو «کلمه و کلام من حیث کونه صالحاً و قابلًا لورود الإعراب علیه» می‌باشد معنای عبارت «الفاعل مرفوع» این می‌شود: «الفاعل الذی یکون قابلًا لورود الإعراب علیه یکون مرفوعاً» و این معنا، معنای صحیحی خواهد بود.[۳۶] اشکال دوّم: از مشهور سؤال می‌کنیم: شما این وحدت موضوع را از کجا بدست می‌آورید؟ ما وقتی دلیل مشهور را در رابطه با موضوع علم و وحدت آن مطرح کردیم گفتیم: مشهور، وحدت موضوع را از راه وحدت غرض بدست می‌آورند و معتقدند: هر

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۹۴

علمی دارای غرضِ واحدی است، و به مقتضای قاعده «الواحد لا یصدر إلّا من الواحد» این غرضِ واحد باید علّتِ واحدی داشته باشد و چون مسائل مختلف نمی‌توانند در غرض واحد نقش داشته باشد، بنابراین باید مسائل مختلف، دارای قدر جامعی باشند که در این معلول، تأثیر کند. آن قدرِ جامع عبارت از «قدر جامع بین موضوعات مسائل» است. ما در بحثهای گذشته جوابهای متعددی در رابطه با این کلام مشهور مطرح کردیم. ولی در اینجا بر اساس مبنای خود مشهور می‌گوییم: آنچه شما را به‌سوی «وحدت موضوع» هدایت کرد، عبارت از «وحدت غرض» بود، بنابراین شما باید «وحدت غرض» را اساس قرار داده و آن را منشأ تمایز علوم بدانید نه اینکه تمایز را به تمایز موضوعات بدانید. ممکن است کسی بگوید: غرض، به عنوان معلول برای موضوع بوده و با توجّه به تقدّم علت بر معلول، بهتر است تمایز علوم را به تمایز موضوعات نسبت دهیم نه به تمایز اغراض. و شاید مشهور که در اینجا تمایز علوم را به تمایز موضوعات نسبت داده‌اند، روی این جهت بوده که موضوع، جنبه علت؛ و غرض، جنبه معلول دارد.[۳۷] و به عبارت اصطلاحی: برهانی که مشهور در اینجا اقامه کرده‌اند برهان «إنّی» است نه برهان «لمّی». یعنی آنان از معلول پی به علت برده‌اند نه اینکه از علت پی به معلول برده باشند و به‌همین‌جهت تمایز را به حساب علت گذاشته‌اند. جواب این است که: اگرچه در هر دو برهان «إنّی» و «لمّی» ما به نتیجه می‌رسیم ولی آنچه در اینجا به نظر مشهور روشن بوده، معلول- یعنی وحدت غرض- بوده است، به عبارت دیگر: اگرچه علت، مقدّم بر معلول است ولی در جائی که از معلول به علّت رسیده‌ایم، آنچه برای ما روشن است و می‌خواهیم خصم را با آن قانع کنیم،

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۹۵

معلول می‌باشد. پس چرا مشهور در باب تمایز علوم سراغ علّت (یعنی موضوع) رفته و معلول (یعنی غرض) را مطرح نمی‌کنند؟ در حالی که لازمه بیان خودشان این بود که تمایز علوم را به تمایز اغراض نسبت دهند نه تمایز موضوعات. احتمال دوّم در کلام مشهور: از کلام مرحوم آخوند استفاده می‌شود که ایشان مراد از «تمایز موضوعات» در کلام مشهور را «تمایز موضوعات مسائل» دانسته است نه تمایز موضوعات علوم. مرحوم آخوند فرموده است: «و قد انقدح بما ذکرنا أنّ تمایز العلوم إنّما هو باختلاف الأغراض الداعیة إلی التدوین لا الموضوعات و لا المحمولات».[۳۸] عبارت «لا الموضوعات» در کلام ایشان برای نفی کلام مشهور است. اگر مرحوم آخوند در کلام خود عبارت «لا- الموضوعات» را به تنهایی ذکر می‌کرد می‌توانستیم بگوییم: منظور مشهور از موضوعات، موضوعات علوم است ولی با توجّه به این که در کلام مرحوم آخوند، عبارت «و لا المحمولات» نیز اضافه شده است و روشن است که مراد از محمولات، چیزی غیر از محمولات مسائل نمی‌تواند باشد- چون در باب محمولات کسی نیامده قدر جامع درست کند و اسم آن را موضوع علم بگذارد- و وحدت سیاق اقتضا می‌کند که مراد از موضوعات در کلام مرحوم آخوند نیز «موضوعات مسائل» باشد، بنابراین از عبارت مرحوم آخوند استفاده می‌شود که ایشان مراد از «موضوعات» در کلام مشهور را «موضوعات مسائل» دانسته است نه «موضوعات علوم». زیرا ایشان با بیان خود، تمایز بین «موضوعات مسائل» را مردود دانسته است. در کلام مرحوم آخوند، قرینه دیگری نیز بر این معنا وجود دارد، زیرا ایشان در رابطه با تمایز موضوعات، اشکالی به مشهور وارد کرده که فقط با احتمال دوّم در کلام مشهور سازگار است.[۳۹] مرحوم آخوند فرموده است: اگر تمایز علوم به تمایز موضوعات

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۹۶

باشد، لازم می‌آید هر بابی بلکه هر مسأله‌ای، علم مستقلی باشد. «الفاعل مرفوع» یک علم و «المفعول منصوب» علم دیگر و .... بدیهی است اشکال فوق در صورتی بر مشهور وارد است که مقصود از موضوع، موضوعات مسائل باشد نه موضوع علم، زیرا موضوعات مسائل، عناوین متعدد و متغایرند و اگر مقصود از موضوع، موضوع علم باشد هیچ ارتباطی با مسائل نداشته و قبل از رسیدن به مسائل، بر اساس وحدت موضوع، مسأله تمایز علوم حلّ خواهد شد. این اشکال مرحوم آخوند دلیل بر این است که ایشان، کلام مشهور را بر اساس احتمال دوم معنا کرده است. مرحوم آخوند، تصوّر کرده که مشهور، وقتی تمایز علوم را به تمایز موضوعات می‌دانند، مرادشان «تمایز موضوعات مسائل» است و کاری به «موضوع علم» و «وحدت غرض» ندارند. ممکن است مشهور در پاسخ مرحوم آخوند بگویند: ما که می‌گوییم: «تمایز علوم به تمایز موضوعات است»، منظورمان از موضوع، همان «موضوع واحدِ علم» است، و لازمه تمایز به موضوع این نیست که هر بابی یا هر مسأله‌ای علم مستقلی باشد. بلی، اشکال مرحوم آخوند به کسی که تمایز علوم را به تمایز محمولات بداند وارد است، زیرا کسی نیامده «قدر جامع بین محمولات مسائل» را مطرح کرده و آن را «موضوع علم» بنامد. محمولاتِ مسائل، متعدد و متغایرند. اگر کسی محور تمایز را فقط محمولات بداند و کاری به موضوع و غرض نداشته باشد، جای این حرف هست که مرحوم آخوند بفرماید: «بین مرفوعیت و منصوبیت و مجروریت، ارتباطی وجود ندارد به‌همین‌جهت نمی‌توان بین آنها قدر جامعی در نظر گرفت». البته ما معتقدیم بین مرفوعیت و منصوبیت و مجروریت- با قطع‌نظر از موضوع و غرض- سنخیت وجود دارد. ولی آنچه به حسب ظاهر در کلام مرحوم آخوند مورد نفی قرار گرفته است، نفس

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۹۷

محمولات مسائل است نه قدر جامع بین محمولات، زیرا اگر تمایز علوم به تمایز جامع بین محمولات باشد، لازم نمی‌آید که هر بابی یا هر مسأله‌ای علم مستقلی باشد. البته ظاهراً کسی قائل به این قول نشده است که تمایز علوم به تمایز نفس محمولات مسائل است و مرحوم آخوند چون تمایز به موضوعات را در کلام خود نفی کرده، تمایز به محمولات را نیز- به عنوان یک احتمال- مطرح کرده و آن را نفی کرده است. در نتیجه، کلام مشهور در رابطه با تمایز علوم، قابل قبول نیست. البته مرحوم آیت‌اللّه بروجردی کلام مشهور را به گونه دیگری معنا کرده که خیلی بعیدتر از معنایی است که مرحوم آخوند ذکر کرده است، که در بحث‌های آینده مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

۲- نظریه مرحوم آخوند

اشاره

مرحوم آخوند اگرچه در اصلِ مسأله موضوع علم، با مشهور موافقت کرده و همان راهی را طی کرده که مشهور برای نیاز هر علم به موضوع و وحدت موضوع پیمودند، ولی در مسأله تمایز علوم، با مشهور مخالفت کرده و تمایز علوم را به تمایز اغراض می‌داند. البته گفته شده است: اولین کسی که تمایز علوم را به تمایز اغراض دانسته مرحوم میر سید شریف جرجانی بوده و جماعتی- از جمله مرحوم آخوند- از ایشان تبعیت کرده‌اند. راهی که مرحوم آخوند برای اثبات مدّعای خود ذکر کرده است از صدر و ذیل کلامشان به خوبی استفاده می‌شود. ایشان در ذیل کلام خود، کلام مشهور را نفی کرده و فرمود: «و قد انقدح بما ذکرنا أنّ تمایز العلوم إنّما هو باختلاف الاغراض الداعیة إلی التدوین لا الموضوعات و لا المحمولات و إلّا کان کلّ باب بل کلّ مسألة من کلّ علم علماً علی

حدة».[۴۰]

اصول فقه شیعه، ج۱، ص: ۹۸

و در صدر کلام خود فرمود: «و المسائل عبارة عن جملة من قضایا متشتّتة جمعها اشتراکها فی الدخل فی الغرض الذی لأجله دوّن هذا العلم».[۴۱] مرحوم آخوند در این عبارت خود می‌خواهد بفرماید که نفس علم- نه تعریف علم یا موضوع آن- عبارت از یک سلسله مسائل متعدّد و پراکنده است. ولی این مسائل در جامع واحدی با یکدیگر مشترکند، و آن جامع واحد عبارت از این است که همه این مسائل در غرضی که علم به جهت آن تدوین شده، دخالت دارند. مسائل علم نحو، فراوان و متعدّد است ولی درعین‌حال یک قدر جامع در بین آنها وجود دارد و آن این است که همه این مسائل در غرض تدوین علم نحو- یعنی صون اللسان عن الخطأ فی المقال- دخالت دارند. اگرچه مرحوم آخوند، عبارت فوق را برای بیان معنای علم مطرح کرده، ولی از این بیان استفاده می‌شود که تمایز علوم به تمایز اغراض است، زیرا وقتی جامع مشترک بین مسائل علم، دخالت داشتن مسائل در غرض تدوین علم باشد، آنچه که می‌تواند تمام مسائل علم را زیر پوشش خود قرار بدهد و به عنوان قدر جامع مطرح باشد، فقط مسئله غرض خواهد بود. از خارج هم نزد اینان تقریباً مسلّم است که هر علمی غرض واحدی دارد و تنها چیزی که می‌تواند مسائل علم را جمع کند، دخالت داشتن این مسائل، در غرض واحد است. در نتیجه تمایز علوم به تمایز اغراض خواهد بود. به عبارت دیگر: مرحوم آخوند در کلام خود فرمود: «قد انقدح بما ذکرنا أنّ تمایز العلوم بتمایز الأغراض الداعیة إلی التدوین ...» در حالی که در کلام ایشان دلیل این امر به خوبی تبیین نشده که چرا تمایز علوم به تمایز اغراض است؟ پس از کجای کلام ایشان این مطلب استفاده می‌شود؟ روشن است که مرحوم آخوند نمی‌خواهد بفرماید: چون کلام مشهور، به نظر ما نادرست است، پس ما تمایز علوم را به تمایز اغراض می‌دانیم. بلکه ایشان علاوه بر

اصول فقه شیعه، ج۱، ص: ۹۹

نفی حرف مشهور در صدد اثبات ادّعای خود نیز برآمده و فرموده است: علم، عبارت از مجموع مسائلی است که زیر پوشش غرض واحدی قرار گرفته‌اند. هر مسأله‌ای که تحت پوشش این غرض بود، از مسائل این علم به حساب می‌آید و هر مسأله‌ای که زیر پوشش این غرض نبود، از مسائل این علم به حساب نمی‌آید. بنابراین هرچه هست و نیست در رابطه با غرض است. و باتوجّه به اینکه هر علمی دارای غرض واحدی است، پس آنچه می‌تواند تمام مسائل را تحت پوشش خود قرار دهد، فقط مسأله غرض خواهد بود، در نتیجه تمایز علوم به تمایز اغراض است. در کلام مرحوم آخوند دو نکته دیگر نیز مطرح شده است: ۱- مقصود از غرض واحد، عبارت از غرضِ تدوین است نه غرض تعلّم و متعلّم که متعلّم در مقام تعلّم تشخیص دهد کدام مسئله، مسأله فقهی و کدام یک، مسأله اصولی است. و به تعبیر دیگر: وقتی خواستند علم را تدوین کنند و مجموعه‌ای از مسائل را به‌صورت یک مرکّب اعتباری مطرح کرده و مثلًا آن را «علم نحو» بنامند، آنچه سبب شد این علم و علوم دیگر را تدوین کنند، باعث تمایز علوم از یکدیگر گردید. ۲- تحقّق یافتن علم، به تدوین است. چون مرحوم آخوند علم را عبارت از مجموعه مسائل دانست و روشن است که قبل از تدوین، مجموعه مسائلی وجود ندارد که بتوان آن را علم نامید. بلکه این مرکب اعتباری (مجموعه مسائل) با تدوینْ تحقّق پیدا می‌کند، یعنی وقتی مسائل علم نحو، مدوّن شد، آن‌وقت می‌گویند: «هذا علم النحو». به‌همین‌جهت مرحوم آخوند غرض را، غرضِ تدوین می‌داند و می‌گوید:

«جامع مشترک بین مسائل علم، این است که همه آنها در غرض تدوین، دخالت دارند». و روشن است که قبل از تدوین، نه غرضی وجود دارد و نه مجموعه مسائل که ما بگوییم: این مجموعه مسائل، در تحقّق غرضِ تدوین دخالت دارند.

اشکالات کلام مرحوم آخوند

اشکال اوّل:

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۰۰

وقتی گفته می‌شود: غرض از علم نحو «صون اللسان عن الخطأ فی المقال» است، باید ببینیم چه چیزی اقتضای «صون اللسان» را دارد؟ بدیهی است که نفس وجود مسائل در کتب نحو، موجب حصول «صون اللسان عن الخطأ فی المقال» نیست. بلکه باید علاوه بر این، به مرحله تعلّم و یادگیری و مرحله مراعات و بکار بردن نیز برسد تا غرض حاصل شود. در نتیجه، غرضِ مترتب بر هر علمی، چند مرحله از خود علم (نفس مسائل) متأخر است. ابتدا باید علم نحو باشد و شخصی آن را فرا گرفته و در مرحله عمل، قواعد آن را مراعات نماید تا غرض علم نحو برای او حاصل شود. در حالی که در مسأله تمایز علوم، باید تمایز در ردیف خود مسائل یا قبل از آن تحقّق پیدا کند. خود کتاب نحو- با قطع‌نظر از تعلّم و مراعات کردن- باید از کتاب فقه تمایز داشته باشد. خود مسائل نحو از مسائل فقه تمایز داشته باشد. ولی آن‌گونه که شما (مرحوم آخوند) مطرح کرده‌اید باید اغراض- که چند مرحله از خود علم و مسائل علم، متأخر است- در تمایز علوم- که مرحله آن در ردیف مسائل یا قبل از آن است- دخالت داشته باشد. پاسخ اشکال اوّل: در اشکال فوق بین علت غائی در مقام خارج با علت غائی در مقام ذهن، خلط شده است. درست است که انسان عملی را که برای هدفی انجام می‌دهد، وقوع خارجیِ علتِ غائی‌اش، از خود عمل متأخر است. مدرسه‌ای که برای اسکان طلاب ساخته می‌شود، اسکان خارجی طلاب، بعد از ساخته شدن مدرسه تحقّق پیدا می‌کند، ولی وجودِ ذهنیِ علتِ غائی، قبل از ساختن مدرسه است. کسی که می‌خواهد مدرسه‌ای بسازد، ابتدا اسکان طلاب را- به عنوان یک غرض- در نظر می‌گیرد و سپس شروع به ساختن مدرسه می‌کند. خلاصه اینکه: علل غائیه اگرچه از نظر وجود خارجی، از عمل تأخر دارند ولی از نظر وجود ذهنی بر عمل تقدّم دارند و حتی در ردیف عمل هم نیستند. با توجّه به مطلب فوق می‌توان در مقام دفاع از مرحوم آخوند چنین گفت: مرحوم آخوند فرمود: «تمایز علوم، به تمایز أغراضِ داعی بر تدوین است». و

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۰۱

روشن است که اغراضِ داعی بر تدوین، از نظر علّتِ غائیِ محرِّک بر عمل، قبل از تدوین علم تحقّق دارند. آن غرض را ایشان ملاک در تمایز علوم دانسته است. ولی مستشکل، علت غائی در مقام خارج- که متأخر از عمل است- را مطرح کرده است. در حالی که ما کاری به وجود خارجی غرض نداریم. بنابراین نفس تعبیر مرحوم آخوند، به عنوان جواب از اشکال فوق است.

اشکال دوّم بر کلام مرحوم آخوند:

اغراض بسیاری از علوم، به عنوان غرض خارجی و عملی- یعنی غرضِ متأخر- است. مثلًا غرض علم فقه، مجرّد آشنایی با مسائل آن نیست بلکه غرض، همان عمل خارجی است. وقتی انسان دانست فلان چیز واجب و فلان چیز حرام است به آن ترتیب اثر می‌دهد. ولی غرض بعضی از علوم، فقط آشنایی با مسائل آن علم است و اثر عملی بر آنها مترتب نمی‌شود. مثلًا علم فلسفه، علمی است که انسان را به حقایق و واقعیات، آشنا می‌کند، ولی اثر عملیِ خارجی برآن مترتب نمی‌شود. علم جغرافیا و تاریخ نیز این‌گونه است که بر نفس این علوم، اثری عملی ترتب پیدا نمی‌کند، بلکه این علوم فقط اثر علمی دارند. و ما اگر تمایز علوم را به تمایز اغراض بدانیم، باید بین این دو دسته غرض، فرق بگذاریم. یعنی فقط دسته اوّل است که می‌توان گفت تمایز آنها به تمایز اغراض است. این اشکال، از تفصیلی که آیت‌اللّه خویی «دام ظلّه» مطرح کرده است استفاده می‌شود.[۴۲] پاسخ اشکال دوّم: به نظر نمی‌رسد که بین دو دسته فوق، تفاوتی وجود داشته باشد. چه فرقی بین آن غرضی که باعث بر تدوین علم نحو شده با غرضی که باعث بر تدوین

علم جغرافیا شده وجود دارد؟ در هر دو، غرضِ واقعی وجود دارد ولی واقعیت

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۰۲

هر چیزی به حسب خـود آن چیز می‌باشـد. وقـتی می گـوییم: «زیـد عـالمٌ»- و زیـد، واقعـاً هم عـالم است- آیـا علم، از یـک واقعیت برخوردار نیست؟ چرا، ولی واقعیت علم به این است که در جای خودش و در ظرف خودش تحقّق داشته باشد. مگر شما نمی گویید: یکی از اقسامِ وجـود، وجود ذهنی است؟ آیـا این وجود ذهنی واقعیت نـدارد؟ چرا، ولی واقعیتِ وجود ذهنی، آن است که در ذهن تحقّق پیـدا کنـد. وجـود ذهنی- ماننـد وجـود خـارجی- دارای واقعیت است ولی واقعیت اوّلی به تحقّق در ذهن و واقعیّت دوّمی به تحقّق در خـارج است. غرض علمی و غرض عملی نیز دارای واقعیت می‌باشـند و این‌طور نیست که هر چیزی که خارجیتِ محسوس نداشت، واقعیت هم نداشته باشد. پس اگر تمایز علوم به تمایز اغراض شد، فرقی بین غرض علمی و غرض عملی نخواهد بود.

نکته مهم

محور بودن تمـایز اغراض در مسأله تمـایز علوم، در صورتی صـحیح است که دو مقـدّمه زیر ثابت شود: ۱- هر علمی دارای غرض واحـدی باشـد. و اگر کسـی این مقدّمه را نپذیرد، معنا ندارد که تمایز علوم را به تمایز اغراض بداند. ۲- قبل از مسأله غرض، جهت دیگری وجود نداشته باشد که بتواند ملاک تمایز علوم قرار گیرد. زیرا ممکن است کسی بگوید: «ما قبول داریم که هر علمی دارای غرض واحـد است ولی قبـل از مسـأله غرض، جهت تمایزی بین علوم وجود دارد که با وجود آن، نوبت به غرض نمی‌رسـد». در این دو جهت بایـد تأمـل شـود، خصوصـاً در جهـت دوّم، زیرا جهـت اوّل- نزد کسـانی کـه هر علمی را دارای غرض واحـد می‌داننـد- کالمتسالم علیه است.

۳- نظریه امام خمینی «دام ظلّه»

امام خمینی «دام ظلّه» معتقد است: تمایز علوم به سنخیّت ذاتی است که بین

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۰۳

مسائل و در ذات و جوهر مسائل وجود دارد و این سـنخیت، مسائل هر علمی را از مسائل علم دیگر جـدا می کند، مثلًا وقتی به مسائل علم نحـو برخورد می کنیم، می‌بینیم بین مسـئله «الفاعـل مرفوعٌ» و «المفعول منصوبٌ» یـک سـنخیت ذاتی تحقّق دارد و این سـنخیت، چون در ذات مسائل وجود دارد، نیاز به تعلیل ندارد. همان گونه که اگر از ذاتیات چیزی سؤال شود و گفته شود: «لِمَ یکون الإنسان ناطقـاً، لِمَ یکون الإنسـان حیوانـاً؟» جواب داده می‌شود: «الـذاتی لاـ یعلّل». این سـنخیت ذاتی، چون در جوهر این مسائل وجود دارد، ارتبـاطی به موضـوع نـدارد، برای اینکه مـا (امـام خمینی) گفـتیم: «این گونه نیست که همه علوم نیـاز به موضوع داشـته باشـند، بلکه ممکن است علمی وجود داشته باشد که برای آن موضوعی نباشد». و از سوی دیگر، این سنخیت به غرض هم ارتباطی ندارد و حتی کسـی که نداند علم نحو برای چه غرضـی تدوین شده است، سـنخیت بین «الفاعل مرفوع» و «المفعول منصوب» را درک می کند. در این صورت، چه مـانعی دارد که تمایز علوم را به نفس تسانـخ بین مسائل هر علم بـدانیم و بگوییم: بین مسائل فقه، یک تسانـخ ذاتی وجود دارد. مثلًا بین «الصـلاهٔ واجبـهٔ» و «المیتـهٔ محرّمـهٔ» سـنخیت جوهری وجود دارد ولی بین «الصـلاهٔ واجبهٔ» با «الفاعل مرفوع» هیچ تشابه و سـنخیتی وجود ندارد. این تسانخ ذاتی، با مطرح شدن بعضی از مسائل در دو علم نیز سازگار است. برای اینکه اگر مثلًا یک مسأله اصولی با مسائل اصولی دیگر سـنخیت پیدا کرد، اثبات این سـنخیت، نفی سـنخیت با مسائل علم دیگر را نمی کند، مثل مسـئله

«الأمر یدل علی الوجوب» که هم مسأله لغوی است و همه مسأله اصولی. همان گونه که وقتی می گوییم:
«نسبت بعضی از موضوعات مسائل با موضوعات علم، عموم و خصوص من وجه است» معنایش این است که یک مسئله می تواند در دو علم مطرح شود. وقتی به لغت مراجعه کنید می‌بینید در آنجا آمده است: «هیئهٔ افعل وضعت للدلالهٔ علی الوجوب» و همین مسئله در علم اصول هم مطرح است. البته چنین مواردی نادر است.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۰۴

در نتیجه، تمایز علوم و همین‌طور جهت جامع بین مسائل هر علم- که از آن به وحدت علم تعبیر می کنیم- در رابطه با سنخیت ذاتی است، که بین مسائل هر علمی وجود دارد و بین آن مسائل و مسائل علم دیگر وجود ندارد.[۴۳] در اینجا ممکن است کسی بر امام خمینی «دام ظلّه» اشکال کرده بگوید: در هر علمی ما یک دسته «مسائل» داریم که مرکب از موضوعات و محمولات است و یک «غرض» داریم که مترتب بر مجموعه این مسائل است که از آن به «غرض علم» تعبیر می کنیم. بنابراین در هر علمی غیر از این سه عنوان «موضوع، محمول، غرض» چیز دیگری نداریم و شما که ادعا می کنید بین مسائل علم، سنخیت وجود دارد آیا این سنخیت در رابطه با چیست؟ اگر بفرمائید: «سنخیت در رابطه با موضوعات مسائل است»، یعنی مثلًا در دو مسئله «الفاعل مرفوع» و «المفعول منصوب» بین «الفاعل» و «المفعول» سنخیتی وجود دارد که هر دو کلمه‌اند، یعنی هر دوی آنها، لفظ مستعمل عربی می‌باشند و قدر جامع دارند. در این صورت، باید همانند مشهور، تمایز علوم را به تمایز موضوعات بدانید. و اگر بفرمایید: «سنخیت، در رابطه با محمولات مسائل است»، یعنی بین مرفوعیت و منصوبیت، سنخیتی وجود دارد، در این صورت باید تمایز علوم را به تمایز محمولات- خود محمولات یا قدر جامع بین آنها- بدانید. و اگر بفرمایید: «سنخیت، در رابطه با غرض است»، یعنی دو مسأله «الفاعل مرفوع» و «المفعول منصوب» در غرض علم نحو با یکدیگر مشترکند و هر دوی آنها «صون اللسان عن الخطأ فی المقال» را تأمین می کنند. در این صورت باید- همانند مرحوم آخوند- تمایز علوم را به تمایز اغراض بدانید. و ما تصوّر نمی‌کنیم صورت چهارمی نیز وجود داشته باشد. ما از طرف استاد بزرگوار (حضرت امام خمینی «دام ظلّه») در پاسخ این اشکال

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۰۵

می گوییم: اوّلًا: در بحث‌های گذشته گفتیم: در رابطه با اینکه غرض هر علمی مترتب بر چیست؟ اقوالی وجود دارد: مشهور معتقد بودند: غرض، مترتب بر موضوع است، زیرا رتبه موضوع، مقدّم بر رتبه محمول و رتبه نسبت است. ما به مشهور اشکال کردیم و گفتیم: غرض، مترتب بر مسئله است. و با توجّه به این که هر مسأله‌ای متقوّم به موضوع و محمول و نسبت است، آنچه در ترتّب غرض علم نحو نقش دارد، مسأله «الفاعل مرفوع» است. این مجموعه به صورت جمله‌ای که سکوت برآن صحیح است در «صون اللسان عن الخطأ فی المقال» نقش دارد، نه اینکه موضوعِ تنها یا محمولِ تنها و یا موضوع و محمول بدون درنظر گرفتن نسبت، دخالت داشته باشد. به عبارت دیگر: در مسئله «الفاعل مرفوع» و «المفعول منصوب» نه بین «الفاعل» و «المفعول» به تنهایی تسانخ وجود دارد و نه بین «مرفوع» و «منصوب». و اگر این‌ها را از هم جدا کنیم، شاید مدّعی تسانخ نباشیم. ما می گوییم:
بین مجموع این مسئله با مجموع مسأله دیگر، سنخیت وجود دارد و مسئله، متقوّم به سه چیز است: موضوع، محمول و نسبت بین موضوع و محمول. ظاهراً مراد حضرت امام خمینی «دامظلّه» همین معناست. و این وجه در حقیقت، فرض چهارم است و از سه صورت مذکور در کلام مستشکل خارج است. ثانیاً: برفرض که موضوع یا محمول یا غرض را به عنوان ملاک سنخیت مطرح کنیم باز هم می‌توانیم از اشکال پاسخ دهیم، به این بیان که: برهان بر دو قسم است: برهان إنّی و برهان لمّی. گاهی می‌خواهیم از راه غرض به سنخیت پی ببریم. در این صورت آنچه برای ما روشن است غرض می‌باشد و از همان غرض به وجود سنخیت پی می‌بریم. در این صورت باید پایه و اساس را روی غرض بنا کنیم. ولی اگر مسئله برعکس شد و از راه سنخیت بین مسائل، به غرض پی بردیم، در

اصول فقه شیعه، ج۱، ص: ۱۰۶

این صورت آنچه در ابتدا نزد ما روشن است و به عنوان مقدّمه برهان مطرح است، نفس تسانخ قضایا است. در نتیجه باید تمایز علوم را به سنخیت بین قضایا نسبت داد.

حال، علت سنخیت، هرچه باشد فرقی نمی‌کند. حتی اگر علت سنخیت، غرض باشد، زیرا در اینجا از راه غرض به سنخیت نرسیده‌ایم. شاهدش این است که اگر کسی حتی غرض علم نحو را نداند یا معتقد باشد که لازم نیست هر علمی غرضی داشته باشد، تسانخ بین قضایا را درک می‌کند. نکته: از کلام امام خمینی «دام ظلّه» استفاده می‌شود که غرض، تأخر از علم دارد و تمایز، باید در رتبه خود مسائل وجود داشته باشد و این همان کلام مرحوم آخوند است.

البته ما پاسخ این مطلب را در ضمن بررسی کلام مرحوم آخوند بیان کردیم و در اینجا نیز می‌گوییم: غرضی که متأخر از علم است، وجود خارجی غرض است، و وجود ذهنی آن- که عبارت از غرضِ داعی بر تدوین است- در مرحله قبل از علم تحقّق دارد. ولی همین اغراض، با وجود این که رتبه آنها مقدّم است، اگر ملاک در تسانخ باشند باز هم تمایز بین علوم به تسانخ است، زیرا آنچه برای ما روشن است و راه کشف غرض است همین سنخیت است. یعنی ابتدا که با مسائل علم برخورد می‌کنیم، ذهن ما به جانب غرض متوجّه نمی‌شود بلکه با مشاهده مسائل، می‌بینیم بین آنها سنخیت وجود دارد.

هرچند این سنخیت در رابطه با غرض باشد. به نظر می‌رسد کلام حضرت امام خمینی «دام ظلّه» کلام خوبی است ولی باید با نظریات دیگر مقایسه شود تا ببینیم کدام یک ترجیح دارد.

۴- نظریه آیت‌اللَّه بروجردی رحمه الله

اشاره

استاد بزرگوار ما، مرحوم آیت‌اللَّه بروجردی در این زمینه دو ادّعا دارد: ادّعای اوّل: تمایز علوم به تمایز جامع بین محمولات مسائل است. البته باید توجّه داشت که آنچه ایشان مطرح کرده است با آنچه در کلام مرحوم آخوند مورد نفی قرار گرفت مغایرت دارد. چون ظاهر «لا بتمایز الموضوعات و لا المحمولات»- که در

اصول فقه شیعه، ج۱، ص: ۱۰۷

کلام مرحوم آخوند مطرح شده- این بود که مرحوم آخوند تمایز به «نفس محمولات مسائل» را نفی می‌کند. شاهد این مطلب این است که مرحوم آخوند دنبال کلام خود فرمود: «و إلّا كان كلّ باب بل كلّ مسألة علماً على حدة» روشن است که این تالی فاسد در صورتی است که مراد از «المحمولات» در عبارت مرحوم آخوند «نفس محمولات مسائل» باشد نه «جامع بین محمولات»، چون «جامع بین محمولات» یک چیز است و اگر تمایز علوم به تمایز «جامع بین محمولات» باشد لازم نمی‌آید که هر بابی یا هر مسأله‌ای علم مستقلّی باشد. ادّعای دوّم: در مباحث قبلی گذشت که مشهور، تمایز علوم را به «تمایز موضوعات» می‌دانند. مرحوم آیت‌اللَّه بروجردی معتقد است که مراد مشهور از «موضوعات» همین «جامع بین محمولات» است و در حقیقت، ایشان مبنای خود را به مشهور نیز نسبت داده است. دلیل مرحوم بروجردی بر ادّعای اوّل: ایشان برای اثبات ادّعای اوّل خود، دو مقدّمه ذکر کرده است: مقدّمه اوّل: با مراجعه به مسائل هر علمی، درمی‌یابیم که در مسائل هر علم، دو جهت ذاتی و دو حیثیت جوهری تحقّق دارد که این دو جهت، ارتباطی به غرض علم و مدوِّن آن و جهات دیگر ندارد، بلکه در رابطه با ذات مسائل است و حتی اگر کسی غرض علم را نداند یا معتقد باشد که ممکن است علمی فاقد غرض باشد، این دو جهت را درک می‌کند. جهت ذاتی اوّل: چیزی است که

مسائل علم را از مسائل علم دیگر جدا می‌کند. جهت ذاتی دوّم: چیزی است که هر مسأله‌ای از علم را از مسأله دیگر همان علم جدا می‌کند و به تعبیر دیگر: وجه امتیاز بین مسائل خود علم است و همین جهت، موجب تعدّد و تکثّر مسائل علم گردیده است. مثال: وقتی انسان «کلّ فاعل مرفوعٌ» و «کلّ مفعول منصوبٌ» و «کلّ مضاف إلیه مجرورٌ» را کنار هم می‌گذارد، مشاهده می‌کند که این مسائل از مسائل «الصلاهٔ واجبهٔ» و

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۰۸

«المیتهٔ محرّمهٔ» و «صلاهٔ اللیل مستحبّهٔ» تمایز ذاتی دارند. و از طرفی می‌بیند بین «الفاعل مرفوع» و «المفعول منصوب» نیز تمایزی ذاتی تحقّق دارد، اگرچه هر دو از مسائل یک علم می‌باشند. ایشان در ادامه کلام خود می‌فرماید: از بررسی مسائل در می‌یابیم که آنچه در مسائل نقش دارد موضوع و محمول است. و از نظر نسبت، فرقی بین مسائل وجود ندارد، برای این که: اوّلًا: نسبتْ یک معنای حرفی است، و ثانیاً: نسبتْ بین همه مسائل یکنواخت است. بنابراین، جهتی که موجب دو تمایز ذاتی فوق گردیده، یا موضوع است و یا محمول. ولی آیا کدام یک از این دو جهت مربوط به موضوع و کدام یک مربوط به محمول است؟ این در مقدّمه دوّم روشن می‌شود. مقدّمه دوّم: از بررسی علومِ مدوَّن درمی‌یابیم که در بعضی از علوم، محمولِ تمامِ مسائل، واحد است و فقط از نظر موضوع بین آنها اختلاف وجود دارد. مثلًا در علم الهیات بالمعنی الأعم در فلسفه می‌گوییم: «اللَّه تعالی موجود»، «الجوهر موجود»، «العرض موجود» و ...، تمام مسائل این علم، در محمول مشترکند ولی در موضوع با هم فرق دارند. و در بعضی از علوم دیگر، هرچند محمول در همه مسائل یک چیز نیست ولی مشاهده می‌کنیم در این علوم ابوابی مطرح است و در هر بابی مسائلی وجود دارد که مسائل آن باب، در محمول مشترکند، مثلًا محمول همه مسائل در «باب مرفوعات»- در علم نحو- «مرفوع» است. با توجّه به مطلب فوق، پاسخ سؤالی که در مقدّمه اوّل مطرح گردید روشن می‌شود. زیرا اگر در علمی، محمول در همه مسائل یکسان باشد، محمول نمی‌تواند به عنوان وجه تمایز خود مسائل باشد. وقتی در الهیات به معنای اعم می‌گویید: «اللَّه تعالی موجود» یک مسئله است و «الجسم موجود» مسئله دیگر و «العرض موجود» مسئله سوم است، این سه مسئله در محمول مشترکند و وجه تمایز بین خود این مسائل

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۰۹

نمی‌تواند محمول باشد زیرا در این صورت، تکثر و تعدّد مسائل معنا ندارد. در نتیجه، آنچه موجب تمایز مسائل هر علم می‌شود، موضوعاتِ مسائل آن علم است. موضوع در مسأله «اللَّه موجود» و «الجسم موجود» با یکدیگر فرق دارد و همین امر سبب تمایز بین این دو مسئله گردیده است. پس وقتی تمایز بین مسائل هر علم در رابطه با موضوعات باشد، قهراً تمایز بین مسائل یک علم و مسائل علم دیگر در رابطه با جامع محمولات خواهد بود. مثلًا آنچه علم نحو را از فقه جدا می‌کند این است که جامع محمولات مسائل علم نحو عبارت از «تعیّنات اعرابیه» است. و جامع محمولات مسائل علم فقه «تعیّنات حکم» است. خواه حکم تکلیفی باشد که در ضمن وجوب یا حرمت یا ... تعیّن پیدا می‌کند و یا حکم وضعی باشد که در ضمن سببیت یا ملکیت و ...

تعیّن پیدا می‌کند. نتیجه: از انضمام مقدّمه دوّم به مقدّمه اوّل ثابت شد که تمایز بین علوم، به تمایز جامع بین محمولات مسائل است. دلیل مرحوم بروجردی بر ادّعای دوّم: ادّعای دوّم مرحوم بروجردی این بود که مشهور که می‌گویند: «تمایز علوم به تمایز موضوعات است» مقصودشان از موضوعات، همان «جامع بین محمولات» است. ایشان برای اثبات این ادّعا سه مقدّمه ذکر کرده است: مقدّمه اوّل: مشهور که در تعریف موضوع علم فرموده‌اند: «موضوع کلّ علم ما یبحث فیه عن عوارضه الذاتیّهٔ» مرادشان از «عرض»، «عرض منطقی» است نه «عرض فلسفی». توضیح: «عرض» در اصطلاح منطق عبارت از چیزی است که خارج از ماهیت معروض است و هیچ‌گونه نقشی در ماهیت معروض ندارد ولی در خارج، با معروض اتحاد وجودی پیدا می‌کند، مثل تعجب که هیچ دخالتی در ماهیت انسان- به عنوان جنس یا فصل- ندارد ولی در خارج، عارض انسان می‌شود و با آن اتحاد وجودی پیدا

می‌کند. در نتیجه، عرض در منطق، مقابل ماهیت، مقابل ذات و ذاتیات، مقابل جنس و

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۱۰

نوع و فصل است. امّا عرض در فلسفه در مقابل جوهر است. جوهر: ماهیتی است که در وجود خارجی، نیاز به موضوع ندارد. عرض: ماهیتی است که در وجود خارجی‌اش احتیاج به موضوع و معروض دارد.

بنابراین، عرض در اصطلاح فلسفه با عرض در اصطلاح منطق، تفاوت دارد. گاهی ممکن است چیزی از نظر منطقی، عرض باشد ولی از نظر فلسفه، جوهر باشد. مثلًا ناطق در رابطه با انسان، فصلِ مساوی و جزء ماهیت است ولی در رابطه با حیوان، خارج از ماهیت است. پس ناطق در رابطه با ماهیت حیوان، عرض منطقی است در حالی که در رابطه با فلسفه، جوهر است. برای اینکه اگر ناطق بخواهد در خارج تحقّق پیدا کند، دیگر نیاز به معروض ندارد. انسان خودش در خارج، وجود پیدا می‌کند، ناطق خودش در خارج، وجود پیدا می‌کند. در عرض منطقی، جنبه نسبیت وجود دارد، ولی در عرض فلسفی این جنبه مطرح نیست بلکه عرض فلسفی، یک واقعیت مطلق است. «ناطق» نسبت به انسان، «ذاتی» است ولی نسبت به حیوان، «عرض منطقی» است. پس «ناطق» یک عرض نسبی است. ولی در عرض فلسفی با نسبیت برخورد نمی‌کنید. چیزی که در فلسفه عرض باشد همه جا عرض است و به حسب اوصاف و احوال و خصوصیات هیچ فرقی در آن به وجود نمی‌آید. مقدّمه دوّم: حال که معلوم گردید مراد از «عرض» در کلام مشهور «عرض منطقی» است، باید ببینیم در مسائل هر علم، کدام یک از موضوع و محمول به عنوان «عرض» و کدام یک به عنوان «معروض» می‌باشند؟ می‌فرماید: هم محمول، صلاحیت دارد که به عنوان عرض برای موضوع قرار گیرد و هم موضوع، صلاحیت دارد به عنوان عرض برای محمول واقع شود. برای اینکه تعریف «عرض منطقی» بر هر دوی آنها صادق است. «عرض منطقی» یعنی چیزی که از ذات و ذاتیات بیرون است. در قضیه «الجسم موجود» همان گونه که «موجود» از ذات و ذاتیات «الجسم» خارج است «الجسم» نیز از ذات و ذاتیات «موجود» خارج است. اگر به جای «الجسم موجود» گفته می‌شد: «الموجود جسم» جسمیت به عنوان یک

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۱۱

«عرض منطقی» به حساب می‌آمد، زیرا «جسمیت» چیزی نیست که در ذاتِ «موجودیت» نهفته باشد، برای این که ما موجوداتی داریم که اصلًا جسم نیستند، مثل موجودات مجرّد و در رأس همه آنان خداوند متعال می‌باشد، که موجود است ولی جسم نیست. در علم نحو نیز همان گونه که «مرفوعیت»، خارج از ماهیتِ «فاعل» است، «فاعلیت» نیز خارج از ماهیتِ «مرفوع» است زیرا مرفوعات زیادی داریم که فاعل نیستند. مقدّمه سوّم: ضابطه و ملاک در تشکیل مسئله این است که «اخص» را به عنوان «موضوع» و «اعم» را به عنوان «محمول» قرار می‌دهند. مثلًا با توجّه به این که فاعل، اخص از مرفوعیت است می‌گویند: «الفاعل مرفوع». به بیان دیگر: آنچه برای مخاطب، معلوم و مشخص است، به عنوان موضوع، و آنچه برای او نامعلوم است، به عنوان محمول قرار می‌گیرد. مثلًا وقتی «زید» برای مخاطب معلوم باشد و «آمدن او از سفر» معلوم نباشد می‌گوییم: «زید جاء من السفر» و اگر مخاطب بداند شخصی از سفر آمده ولی نداند که آن شخص زید است می‌گوییم: «الذی جاء من السفر زیدٌ». مرحوم بروجردی با این سه مقدّمه می‌خواهد اثبات کند که مراد از «موضوعات»، در عبارت مشهور که می‌گویند: «تمایز علوم به تمایز موضوعات است» همان «جامع بین محمولات» می‌باشد. ولی با توجّه به استبعادی که این ادّعا دارد، مطلب زیر را به عنوان تأیید مدّعای خود بیان می‌فرماید: در فلسفه مشاهده می‌کنیم موضوعاتِ مسائل، مختلف است ولی محمول در همه مسائل، عنوان «موجود» می‌باشد، در عین حال، فلاسفه می‌گویند: موضوع علم فلسفه، وجود است از اینجا معلوم می‌شود که مراد از «موضوع علم»، همان «جامع بین محمولات» است. و اگر مقصود از موضوع علم، جامع بین موضوعات مسائل باشد، نباید «وجود» را به عنوان «موضوع علم فلسفه» مطرح کنند. زیرا وجود، جامع بین موضوعات مسائل نیست بلکه با توجّه به اینکه محمولاتِ همه مسائل، عبارت از

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۱۲

«موجود» است، «وجود» به عنوان جامع بین محمولات مسائل است. در نتیجه، جامع بین محمولات، همان موضوع علم است، بنابراین هم می‌توانیم بگوییم: تمایز علوم، به تمایز جامع بین محمولات است و هم می‌توانیم بگوییم: تمایز علوم، به تمایز موضوعات است.[۴۴]

اشکالات کلام مرحوم بروجردی:

در کلام ایشان دو دسته اشکال وجود دارد: اشکال به بعضی از مقدّمات و اشکال به نتیجه‌ای که می‌گیرد و تمایز علوم را به تمایز بین جامع محمولات می‌داند. اشکال اوّل: مرحوم بروجردی برای اثبات ادّعای اوّل خود دو مقدّمه ذکر کرده است، در مقدّمه اوّل آن فرمود: وقتی مسائل هر علم را ملاحظه می‌کنیم، دو جهت و حیثیت ذاتی در آن مشاهده می‌کنیم: یکی مغایرت مسائل این علم با علم دیگر، و دیگری مغایرت هریک از مسائل این علم با مسائل دیگر همین علم، در عین این که بین مسائل هر علمی سنخیت و مشابهت، تحقّق دارد. «الفاعل مرفوع» یک مغایرت ذاتی با «الصلاة واجبة» دارد و یک مغایرت ذاتی با «المفعول منصوب» دارد. در عین این که با «المفعول منصوب» سنخیت و تشابه دارد. این دو جهت، از ذات مسائل بیرون نیست و اموری چون غرض و مدوِّن و سایر جهاتی که خارج از محدوده مسائل است، در این معنا نقشی ندارند. این قسمت از کلام مرحوم بروجردی مورد قبول است. ایشان دنباله مطالب فوق می‌فرماید: مسائل، عبارت از موضوعات و محمولات است، پس وجه تمایز را باید در موضوعات و محمولات پیدا کرد و در این جهت، به نسبت‌ها نباید اعتنایی کرد برای اینکه اوّلًا: نسبت‌ها معانی حرفی می‌باشند و استقلالی ندارند، ثانیاً: نسبت‌ها در مسائل مشترکند و از نظر نسبت، امتیازی تحقّق

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۱۳

ندارد. این قسمت از کلام مرحوم بروجردی قابل قبول نیست زیرا اگرچه موضوع و محمول به عنوان قوام مسئله می‌باشند ولی آنچه در اصل تشکیل مسئله دخالت دارد، ایجاد رابطه بین موضوع و محمول است. انسان به وجودِ زید و وجودِ قائم آگاه است و متکلّم با گفتن «زید قائم» بین این دو ارتباط برقرار می‌کند و آنچه برای مخاطب، مجهول بوده است به او می‌فهماند. و به تعبیر مرحوم آخوند، آنچه متکلّم در مقام افاده آن است، بیان هو هویت بین زید و قائم است. بنابراین، آنچه در مسائل، دخالت اصلی دارد و قوام مهمّ مسئله را تشکیل می‌دهد، نسبت بین موضوع و محمول است. چرا مسأله «الفاعل مرفوع» را تشکیل داده‌اند؟ آیا ما جهل به فاعل داشتیم؟ آیا جهل داشتیم که مرفوعی در علم نحو وجود دارد؟ خیر.

بلکه آنچه برای ما مجهول بوده ارتباط بین مرفوعیت و فاعلیت است، که در مسأله «الفاعل مرفوع» در صدد بیان آن می‌باشند. ما- إن شاء اللَّه- در مباحث پیرامون معانی حرفی، خواهیم گفت که نوع افاده‌ها و تفهیم و تفهّم‌ها بر محور معانی حرفی دور می‌زند، اصلًا متکلّم می‌خواهد معانی حرفی را تفهیم کند، می‌گوید: «من دیشب، ساعت هشت، از سفر آمدم». همه این اضافه‌ها معانی حرفی است و همه آنها مقصود به تفهیم می‌باشند. امّا آنچه ایشان فرمود که «این نسبت در همه مسائل وجود دارد» مورد قبول نیست. کجا نسبت «الفاعل مرفوع» در «المفعول منصوب» وجود دارد؟ مگر هر مبتدا و خبری یک مفاد دارند؟ نسبت در هر مسئله، متغایر با نسبت در مسئله دیگر است، نسبت در هر مسئله، تشکیل‌دهنده جهتِ اصلیِ آن مسئله است و این متغایر با نسبت در مسئله دیگر است، هرچند هر دو مبتدا و خبرند. همان گونه که موضوعات با هم تفاوت دارند، در حالی که همه آنها موضوعند، چطور به نسبت که می‌رسیم بگوییم:

نسبت‌ها با هم فرق ندارند برای اینکه همه مبتدا و خبرند؟ یکی «الفاعل مرفوع» و یکی «اللَّه تعالی موجود» و هر دو مبتدا و خبرند.

چطور در موضوع و محمول، متغایرند

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۱۴

ولی در نسبت یکی می‌باشند؟ اساس تغایر بین این دو را همان نسبت تشکیل می‌دهد.

نسبتِ وجود به خداوند غیر از نسبتِ مرفوعیت به فاعل است. و اگر قرار باشد نسبت بین همه مبتدا و خبرها یکی باشد پس نباید بین «اللَّه موجود» و «أنا قائم» فرقی باشد. اشکال دوّم: مرحوم بروجردی در مقدمه دوّم ادّعای اوّل خود فرمود: تمایز بین مسائل هر علمی با یکدیگر، به تمایز موضوعات مسائل است، در نتیجه تمایز بین مسائل هر علم با مسائل علوم دیگر در رابطه با محمولات است. مثلًا در فلسفه مشاهده می‌کنیم که موضوعات مسائل، با یکدیگر تفاوت دارند ولی محمول در همه آنها یک چیز- یعنی «موجود»- است. یا در بعضی از علوم- مانند علم نحو- به ابوابی برخورد می‌کنیم که دارای مسائل متعددی می‌باشند ولی محمول آنها واحد است مثلًا در باب مرفوعات با مسائل «الفاعل مرفوع»، «المبتدأ مرفوع»، «النائب عن الفاعل مرفوع» و «الخبر مرفوع» برخورد می‌کنیم که خبر در همه آنها «مرفوع» است. بنابراین، ما نمی‌توانیم تمایز بین مسائل هر علم با یکدیگر را به محمولات نسبت دهیم بلکه ناچاریم این تمایز را به موضوعات مسائل نسبت دهیم و بگوییم: «اللَّه تعالی موجود» متمایز از «الجسم موجود» است چون موضوع این‌ها با یکدیگر فرق دارند. ما می‌گوییم: فرمایش مرحوم بروجردی در همه علوم جریان ندارد و حتّی بعضی از علوم برعکس فلسفه است یعنی موضوع در تمام مسائل یک چیز است، مثلًا در علم عرفان مشاهده می‌کنیم که موضوعِ خودِ علم و موضوعِ همه مسائل آن «اللَّه تعالی» است. شما که تمایز بین مسائل هر علمی از مسائل دیگر آن علم را به موضوعات می‌دانید در مورد علم عرفان چگونه مسئله را حل می‌کنید؟ آیا تمایز بین «اللَّه تعالی موجود» و «اللَّه تعالی عالم» به تفاوت موضوع است؟ اشکال سوّم: مرحوم بروجردی در ادّعای دوّم خود فرمود: مراد مشهور از موضوع علم، همان جامع بین محمولات است و علم فلسفه را نیز به عنوان مؤید ذکر کرد که موضوع علم، «وجود» است و این «وجود» جامع بین محمولات مسائل است. اوّلًا: آیا مشهور در رابطه با این سؤال که «موضوع علم نحو چیست؟» چه جوابی

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۱۵

خواهند داد؟ بدون شک خواهند گفت: موضوع علم نحو «کلمه و کلام» است. حال ببینیم آیا «کلمه و کلام» جامع بین مرفوعات و منصوبات و مجرورات است، یا جامع بین فاعل و مفعول و مضاف الیه است؟ تردیدی نیست که آنچه جامع بین مرفوع و منصوب و مجرور است «کیفیت آخر کلمه» است و آنچه جامع بین فاعل و مفعول و مضاف الیه است «کلمه و کلام» می‌باشد. ثانیاً: آنچه مرحوم بروجردی به عنوان مؤید ذکر کرد باید بیشتر مورد تأمّل قرار گیرد. ایشان فرمود: ما می‌بینیم از طرفی موضوع علم فلسفه را «وجود» قرار داده‌اند و از طرفی محمول در همه مسائل آن «موجود» می‌باشد، از اینجا کشف می‌کنیم که آنچه به عنوان موضوع علم قرار می‌دهند، همان جامع بین محمولات مسائل است، زیرا موضوعات مسائل، عبارت از جسم و عرض و جوهر و... است. در ارتباط با این کلام مرحوم بروجردی می‌گوییم: در مورد أصالة الوجود و أصالة الماهیة دو قول داریم: عده‌ای قائل به أصالة الوجود و عده‌ای قائل به أصالة الماهیة می‌باشند. مرحوم حاجی سبزواری به هر دو قول اشاره کرده، می‌فرماید:

إنَّ الوجود عندنا أصیل‌دلیل من خالفنا علیل [۴۵]

حال این سؤال مطرح است که اگر موضوع فلسفه را «وجود» بدانیم آیا کسی که قائل به أصالة الماهیة است خارج از دایره فلسفه بحث می‌کند؟ کسی که قائل به أصالة الماهیة است، وجود را امری اعتباری می‌داند چگونه می‌توانید به او بگویید: موضوع علم فلسفه «وجود» است؟ قائل به أصالة الماهیة چگونه می‌تواند بپذیرد علمی که از حقایق اشیاء بحث می‌کند، موضوعش امری اعتباری باشد؟

برای حلّ اشکال فوق دو راه وجود دارد: راه اوّل: همان حرفی که مرحوم بروجردی فرمود و بعضی از بزرگان فلاسفه نیز

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۱۶

قائل شدند، در فلسفه پیاده کنیم و بگوییم: مسائل فلسفی اگرچه در ظاهر به صورت «اللَّه تعالی موجود» و «الجسم موجود» است ولی واقع مسئله برعکس است یعنی بایـد بگـوییم: «الموجـود- یعنی الواقـع- هو اللَّه»، «الموجود هو الجسم» و ... در نـتیجه، موضوع علم فلسـفه، جـامع بین موضوعات مسائل است نه جامع بین محمولات. راه دوّم: ممکن است راه بهتری را بپیماییم و بگوییم: موضوعِ علم فلسفه، «وجود» نیست بلکه قائلین به أصالهٔ الوجود چون واقعیت را منحصر به وجود دیدند، موضوع علم فلسفه را «وجود» قرار دادند. و موضوع علم فلسـفه عبارت از «واقعیت» است. و موضوعات مسائل آن، مصادیق همین واقعیت می‌باشـند. جسم، یک واقعیت است. عرض، یک واقعیت است. جوهر، یک واقعیت است. این واقعیت را قائلین به أصالـهٔ الوجود، در محـدوده وجود می‌بیننـد و قائلین به أصالهٔ الماهیهٔ، در محدوده ماهیت می‌بینند. تذکر: اشکالات فوق، اشکالات نقضی و مقدماتی بر کلام مرحوم بروجردی بود.

ولی دو اشـکال اساسـی بر کلام ایشان وارد است که بنیاد کلام ایشان را متزلزل می‌کنـد. اشـکال چهارم: هـدف ما از بحث پیرامون «تمایز علوم» چیست؟ اگر این معنا مسلّم باشد که مثلًا اصول، هزار مسئله مشخص و فقه هم هزار مسأله مشخص دارد تمایز بین این‌ها چیست؟ آیا با وجود این، باز هم باید از «تمایز علوم» بحث شود؟

وقتی ما در مسائل علوم تردیـدی نداریم چه نیازی به بحث تمایز علوم داریم؟ به بیان دیگر: آیا بحث تمایز علوم بحثی است که فقط جنبه علمی دارد و هیـچ اثر عملی برآن مترتب نمی‌شود، یـا اینکه اثر عملی برآن مترتب است؟ ما تمایز علوم را برای این می‌خواهیم که اگر در مسـأله‌ای شـک داشتیم، بر اسـاس ملاک تمایز علوم مشـخص کنیم که آیا آن مسـئله جزء مسائل فقه است یا جزء مسائل اصول؟ مثلًا در بـاب استصـحاب، اگر شـک کردیم که آیـا مسأله استصـحاب از مسائل فقهیّه است یا از مسائل اصولیه؟ با مراجعه به ملاک تمایز علوم، علاوه بر مشخص کردن جای بحث در رابطه با استصحاب، اگر اثر عملی نیز دارد برآن مترتب کنیم.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۱۷

مثلًا اگر کسـی گفت: در مسائل فقه، تقلیـد جریان دارد ولی در مسائل اصولی نمی‌توان تقلیـد کرد. در این صورت اگر استصـحاب، مسأله فقهی باشـد تقلیـد در آن جایز و اگر اصولی باشـد تقلیـد در آن جایز نخواهـد بود. پس از بیان مقـدّمه فوق باید ببینیم مرحوم آقای بروجردی که تمایز علوم را به تمایز «جامع بین محمولات» می‌داند آیا مقصودشان چه مقدار از محمولات است؟

ظـاهر این است که مراد ایشان «جامع بین محمولات همه مسائل» است، یعنی محمولاتِ همه مسائل علم را ملاحظه کرده و جامع بین آنها را پیـدا می‌کنیم و آن جامع را به عنوان «وجه امتیاز این علم» معرفی می‌کنیم. حال به مرحوم بروجردی می‌گوییم: شـما از طرفی تمایز علوم را به تمایز جامع بین محمولات همه مسائل می‌دانید و از طرفی تمایز علوم را برای اسـتکشاف مسائل مشکوک می‌دانید- که علی‌القاعده باید چنین باشد-. ما فرض می‌کنیم در علم نحو هزار مسأله روشن و ده مسأله مشـکوک داریم. برای اینکه بدانیم آیا این ده مسـئله جزء مسائـل علم نحو است یـا جزء مسائـل این علم نیست، بایـد ببینیم آیـا جامع بین محمولات در این‌ها وجود دارد یا وجود نـدارد؟ ما از مرحوم بروجردی سؤال می‌کنیم: شـما جامع را از کجا بـدست آوردید؟ آیا جامعی که مطرح می‌کنید جامع بین هزار مسـئله است یا جامع بین هزار و ده مسـئله؟ و به تعبیر دیگر: آیا این ده مسأله مشـکوک، در تشکیل جامع، نقش داشته‌اند یا نه؟ اگر بفرمایید: نقش داشـته‌اند، می‌گوییم: از کجا متوجّه شدید این‌ها جزء علم نحوند تا در تشـکیل جامع نقش داشته باشند؟ شما که در برابر این ده مسـئله، شک دارید. پس باید قبلًا برای شـما مشـخص شده باشد که این مسائل جزء علم نحو است و شکی برای شما باقی نمی‌مانـد که بخواهید آن را از راه جامع برطرف کنید. و اگر بفرمایید: جامع بین هزار مسـئله درنظر گرفته شده و این ده مسـئله در تشـکیل جـامع دخـالتی نداشـته‌اند، می‌گوییم: «ثبت العرش ثم انقش». شـما اوّل ثابت کنیـد که هزار مسـئله، تمام مسائل علم نحو

است بعد جامع بین این هزار مسئله را در نظر بگیرید. و

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۱۸

اگر قبلًا این معنا برای شما ثابت شده، دیگر چه نیازی به تمایز دارید؟ تمایز برای استکشاف حالِ مسأله مشکوک است و شما شکّی ندارید. بیان دیگر در رابطه با اشکال: شما می‌خواهید وضع این ده مسأله مشکوک را از راه جامع بین محمولات مسائل کشف کنید، پس در حقیقت، اوّل باید جامع بین محمولات روشن شود و معیار تمایز در اختیار ما قرار گیرد تا بتوانیم وضع این ده مسأله مشکوک را روشن کنیم. یعنی روشن شدن وضع این ده مسأله مشکوک، متوقف بر بدست آوردن جامع بین محمولات تمام مسائل علم نحو است. و از طرفی، بدست آوردن جامع بین تمام مسائل علم نحو متوقف بر روشن شدن وضع این ده مسأله مشکوک است، زیرا اگر این ده مسئله، جزء مسائل نحو باشد، باید جامع بین هزار و ده مسئله را درنظر بگیریم و اگر جزء مسائل نحو نباشد، باید جامع بین هزار مسئله را ملاحظه کنیم. و این چیزی شبیه دور است که در کلام ایشان پیدا می‌شود. وارد شدن اشکال فوق بر مشهور: همین اشکال بر مشهور نیز وارد است، زیرا مشهور، از طرفی می‌گویند: تمایز علوم به تمایز موضوعات است و مقصود آنان از موضوعات- بر اساس معنای معروفی که در رابطه با کلام مشهور بیان کردیم- عبارت از «موضوعات علوم» بود، و از طرفی می‌گویند: موضوع علم، جامع بین موضوعاتِ مسائل علم است و نسبت بین آنها نسبت کلّی و مصادیق و طبیعی و افراد است.

همان گونه که مرحوم آخوند بیان کرد. در اینجا از مشهور سؤال می‌کنیم: این جامع بین موضوعات مسائل که شما درست کردید و اسم آن را «موضوع علم» گذاشتید، آیا چه مقدار از موضوعات مسائل علم را درنظر گرفتید؟ ناچارند بگویند: همه موضوعات مسائل را ملاحظه کردیم. می‌گوییم: شما تمایز را برای چه می‌خواهید؟ مگر نه این است که تمایز را برای استکشاف حال مسائل مشکوک لازم دارید؟ آیا برای تشکیل جامعِ بین موضوعاتِ مسائل، این ده مسأله مشکوک را نیز ملاحظه کردید یا نه؟ آیا موضوعات این ده مسئله،

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۱۹

در تشکیل جامعی که اسمش را موضوع علم گذاشتید دخالتی دارند یا نه؟ اگر بگویند: دخالت دارد، می‌گوییم: پس قبلًا برای شما معلوم شده که این ده مسئله، جزء مسائل علم نحو است. موضوعاتش هم در تشکیل جامعِ موضوعی دخالت داشته و موضوع علم، یک کلّیِ طبیعی است که موضوعات این ده مسئله را نیز شامل می‌شود. و اگر چنین است شما چه نیازی به بحث تمایز علوم دارید؟ چه اثری بر این بحث مترتّب می‌شود؟ و اگر بگویند: این ده مسئله، نقشی در تشکیل جامعِ موضوعی نداشته، می‌گوییم:

از کجا می‌دانستید که این‌ها جزء مسائل علم نحو نیست که در تشکیل جامع آن حسابی باز نکردید؟ و اگر بگویند: تردید داریم که آیا این ده مسئله جزء مسائل نحو هست یا نیست؟

می‌گوییم: پس شما نمی‌توانید جامع روشنی را ارائه دهید و آن را به عنوان معیار و ضابطه تمایز مورد استفاده قرار دهید. به نظر می‌رسد که اشکال مذکور به مرحوم بروجردی و مشهور قابل دفع نیست.

آیا اشکال فوق به مرحوم آخوند هم وارد است؟

اشکال فوق به مرحوم آخوند وارد نیست، زیرا مرحوم آخوند تمایز علوم را به تمایز اغراض می‌داند و در غرض، فرقی نمی‌کند که مسائل علم، ده مسئله باشد یا صد مسئله یا هزار مسئله. مثلًا غرض علم منطق این است که انسان را از خطای در فکر بازمی‌دارد، خواه منطق، هزار مسئله داشته باشد یا پنجاه مسئله. و خواه مسائل مشکوک، جزء منطق باشد یا نباشد. ولی در تشکیل جامع بین محمولات مسائل- که مرحوم بروجردی معتقد بود- و جامع بین موضوعات مسائل- که مشهور عقیده داشتند- وجود و عدم وجود، حتی نسبت

به یک مسئله هم دخالت دارد. دخول و خروج یک مسئله هم موجب تغییر عنوان جامع می‌شود. اشکال پنجم: آیا مراد مرحوم بروجردی و مشهور از جامع، کدام قسم از اقسام

اصول فقه شیعه، ج۱، ص: ۱۲۰

جامع است؟ توضیح: جامع بر سه قسم است: صنفی، نوعی، جنسی. جامع صنفی: گروهی از افراد یک نوع که زیر پوشش یک جامع مضیّقی- غیر از جامع نوعی- قرار گرفته باشند، آن جهتی که این گروه را زیر پوشش خود جمع می‌کند «جامع صنفی» نامیده می‌شود. مثلًا عنوان «سفیدپوست» یک جامع صنفی است که گروهی از افراد انسان را زیر پوشش خود قرار می‌دهد و این عنوان، غیر از افراد این گروه را شامل نمی‌شود. جامع نوعی: گروهی از افراد یک جنس که زیر پوشش یک نوع قرار گرفته باشند، آن نوع که آنها را زیر پوشش خود گرفته، «جامع نوعی» نامیده می‌شود. مثلًا انسان‌های سفیدپوست علاوه بر جامع صنفی، دارای یک جامع نوعی نیز می‌باشند، آن جامع نوعی عبارت از «انسان» است که هم شامل صنف سفید پوست می‌شود و هم سایر اصناف را در بر می‌گیرد. جامع جنسی: گروهی از افراد که زیر پوشش یک جنس قرار گرفته باشند، آن جنس که آنها را زیر پوشش خود گرفته، «جامع جنسی» نامیده می‌شود. مثلًا عنوان «حیوان» یک جامع جنسی است که علاوه بر اینکه افراد و اصناف انسان را شامل می‌شود، سایر انواع حیوان را نیز شامل می‌شود. در اینجا از مرحوم بروجردی و مشهور سؤال می‌کنیم که مراد شما از جامع کدام‌یک از اقسام جامع است؟ ما شواهدی داریم که مراد مرحوم بروجردی و مشهور، جامع نوعی است: شاهد اوّل: مشهور که می‌گویند: «نسبت موضوع علم با موضوعات مسائل، نسبت طبیعی و افراد و کلّی و مصادیق است»، معلوم می‌شود جامع نوعی را اراده کرده‌اند و موضوعات مسائل را به عنوان افراد این جامع و مصادیق آن فرض کرده‌اند و اگر جامع جنسی را اراده می‌کردند باید می‌گفتند: «موضوعات مسائل به عنوان انواعِ موضوع علم می‌باشند، یعنی هرکدام از آنها یک نوع است و جامع عبارت از جنس است».

اصول فقه شیعه، ج۱، ص: ۱۲۱

درحالی‌که چنین تعبیری نیاورده‌اند. و همین‌طور، جامع صنفی هم اراده نشده است، برای اینکه در صنف، کلمه طبیعی و افراد به کار برده نمی‌شود. طبیعی و افراد در مورد نوع و جنس و فصل به کار برده می‌شود. شاهد دوّم: اگر جامع صنفی یا جنسی اراده شده باشد در مورد علم صرف و نحو با مشکل مواجه خواهیم شد. برای اینکه در علم نحو، هریک از عناوین «معربات» و «مبنیّات» به عنوان یک صنف مطرح می‌باشند. و اگر جامع صنفی اراده شده باشد باید هریک از معربات و مبنیّات به عنوان علم مستقلی مطرح باشند درحالی‌که هر دو صنف را در علم نحو- به عنوان علم واحد- مطرح کرده‌اند. و نیز ملاحظه می‌کنیم که موضوع علم نحو را «الکلمة و الکلام من حیث الإعراب و البناء» و موضوع علم صرف را «الکلمة و الکلام من حیث الصحة و الاعتلال» قرار داده‌اند. در حالی که اگر جامع جنسی اراده شده بود باید موضوع علم صرف و موضوع علم نحو «کلمه و کلام» باشد، چون جامع جنسی، کلمه و کلام است. ولی ما می‌بینیم «کلمه و کلام» را دو نوع کرده‌اند، یک نوع را به عنوان «اعراب و بناء» موضوع علم نحو قرار داده‌اند و یک نوع را به عنوان «صحت و اعتلال» موضوع علم صرف قرار داده‌اند. در نتیجه تردیدی نیست که مراد مشهور و مرحوم آیت‌اللَّه بروجردی از جامع، همان جامع نوعی است که حدّ متوسط بین جامع صنفی و جامع جنسی می‌باشد. حال به مشهور و مرحوم آیت‌اللَّه بروجردی می‌گوییم: فرض می‌کنیم علم نحو دارای صد مسئله مسلّم و ده مسأله مشکوک است که نمی‌دانیم آیا جزء علم نحو است یا نه؟ و می‌خواهیم با مراجعه به معیار و ضابطه تمایز علوم، وضعیت این مسائل مشکوک را مشخص کنیم. حال می‌گوییم: معنای جامع نوعی این است که تمام افراد خودش را شامل می‌شود و غیر افراد خود را شامل نمی‌شود. شما که نمی‌دانید این ده مسأله مشکوک، جزء مسائل علم نحو است یا نه؟

چگونه جامع نوعی را بدست آوردید؟ جامع نوعی بین موضوعات مسائل، یعنی جامع بین همه موضوعات مسائل. آیا موضوع این ده مسئله، جزء موضوعات مسائل نحو

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۲۲

است یا نه؟ ممکن است جامعی که بین موضوعات آن صد مسئله پیدا کردید جامع صنفی باشد و این ده مسئله هم به عنوان یک صنف دیگر از مسائل نحو دارای جامع صنفی دیگری باشد. یعنی ممکن است ما در علم نحو دو صنف داشته باشیم، مثلًا «معربات» به عنوان یک صنف و «مبنیات» به عنوان صنف دیگر مطرح باشند. بنابراین جامعی که شما پیدا کرده‌اید نمی‌تواند برای استکشاف حال مسائل مشکوک مورد استفاده قرار گیرد. بیان اشکال به عبارت دیگر: معنای جامع نوعی این است که تمام مصادیق را شامل می‌شود، مثل کلمه انسان که تمام مصادیق خود را شامل می‌شود و فرقی بین مسلمان و کافر و صحیح و بیمار و غیره وجود ندارد. همه افراد، در این عنوان که جامع نوعی است واردند. حال از شما- که می‌خواهید جامع نوعی درست کنید- سؤال می کنیم: آیا مسائل مشکوک را داخل در این علم می‌دانید یا نه؟ اگر داخل باشند، معنایش این است که این مسائل مشکوک به عنوان صنف دیگری است و جامعی که بین آن صد مسئله پیدا کرده‌اید به عنوان جامع صنفی است، پس الآن که می‌خواهید از جامع بین این صد مسئله استفاده کنید، تا وقتی که وضعیت این ده مسئله معلوم نگردد نمی‌توانید بدست آورید که آیا این جامع، صنفی است یا نوعی؟ اگر مشخص شود که این‌ها جزء مسائل علم نحو است، ممکن است اینجا دو صنف وجود داشته باشد، یک صنف همان صد مسئله که جامع بین آنها را پیدا کرده‌اید و یک صنف هم این ده مسئله باشد. و اگر این ده مسئله خارج باشند، جامع بین صد مسئله به عنوان جامع نوعی خواهد بود. خلاصه اینکه تا وضعیت مسائل مشکوک مشخص نشود نمی‌توان جامعی که بین مسائل مشخص وجود دارد به عنوان جامع نوعی دانست. نکته قابل توجّه: در جامع نوعیِ مشخص، کم و زیاد بودن افراد تفاوتی ندارد.

مثلًا نوعِ انسان، مرکب از حیوان و ناطق است و انسان به عنوان یک «جامع نوعی»

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۲۳

مطرح است خواه ده میلیون فرد داشته باشد یا هزار میلیون. ولی در مسأله مورد بحث ما این گونه نیست، زیرا ما جامع نوعی را بدست نیاوردیم. اگر یقین پیدا می کردیم مسائل علم نحو همین صد مسئله است می‌توانستیم بین این‌ها جامعی درست کنیم ولی فرض این است که ما هنوز نمی‌دانیم جامع چیست؟ چون فرض این است که مسائل مشکوک داریم و می‌خواهیم با ملاک تمایز، وضعیت آنها را روشن کنیم. اگر این مسائل مشکوک، جزء علم باشد ممکن است مسائل قطعی، یک صنف باشند و این مسائل- که فعلًا مشکوکند- نیز یک صنف باشند و بین هر دو صنف، یک جامع نوعی درست کنیم. ولی این مجرّد احتمال است، زیرا ممکن است این مسائل، جزء علم نباشد و همان جامعی که بین مسائل قطعی درست کردیم به عنوان جامع نوعی مطرح باشد. آن‌وقت اشکال می‌شود که شما نوعیت این جامع را از کجا بدست آوردید؟

۵- نظریه آیت‌اللّه خویی «دام ظلّه»

اشاره

آیت‌اللّه خویی «دام ظلّه» پس از نقل کلام مشهور و کلام مرحوم آخوند می‌فرماید:

تحقیق این است که اطلاق هیچ‌کدام از این دو قول را نمی‌توان پذیرفت. بلکه مسأله تمایز علوم باید در دو مقام مورد بحث قرار گیرد: ۱- تمایز در مقام تعلیم و تعلّم: یعنی استاد، ضابطه‌ای در اختیار محصّل قرار دهد تا محصل با استناد به آن ضابطه، قدرت پیدا کند که مسائل علم مورد بحث را از مسائل سایر علوم جدا سازد. مثلًا محصّل می‌خواهد علم نحو یاد بگیرد، استاد ضابطه‌ای در اختیار او قرار می‌دهد تا با استناد به آن ضابطه بفهمد که کدام مسئله مربوط به علم نحو است و کدام مسئله مربوط به علم نحو

نیست. ۲- تمایز در مقام تـدوین: یعنی مـدوِّنِ اوّل که می‌خواهـد یک سلسـله مسائل را به عنوان مسائل این علم تـدوین کنـد نیاز به معیار و ضابطه‌ای دارد تا بر اساس آن، مسائل این علم را از مسائل علوم دیگر جدا سازد، مثلًا اگر یک مدوّن می‌خواهد مسائل

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۲۴

علم صـرف و علم نحو را جـداگانه تـدوین نمایـد بر اسـاس چه معیـاری مسـأله‌ای را جزء علم صـرف و مسأله دیگر را جزء علم نحو بدانـد؟ آیت‌اللَّه خویی «دام ظلّه» می‌فرماید: این دو مقام با یکدیگر تفاوت دارند. در مقام اوّل چون هدف این است که متعلّم بفهمد فلان مسئله، آیـا مربوط به این علم است یـا مربوط به علم دیگر است؟ تمـایز در این مقـام، راه‌هـای مختلفی دارد و ممکن است به هریک از موضوع یا محمول یا غرض باشد و حتّی ممکن است استاد، فهرستی اجمالی از مسائل علم را در اختیار محصّل قرار دهد و مثلًا بگویـد هر مسـأله‌ای که در این فهرست ذکر شـده، مسأله‌ای نحوی است و هر مسأله‌ای که ذکر نشـده، خارج از مسائل علم نحو اسـت. دلیـل ایـن مطلب این است که حقیقت هر علمی، حقیقـتی اعتبـاری است و وحـدتی که حـاکم بر مسائـل علم است، وحـدتی اعتبـاری است. یعنی مجموعه مسـائلی که از آن به «علم نحو» تعبیر می‌کنیم، دارای ترکیبی اعتبـاری است. معنای مرکب اعتباری این است که یک سلسـله مسائلی را کنار هم گذاشـته و مجموعه این‌ها را به اعتبار اینکه در غرض واحـدی دخالت دارنـد، به عنوان علم واحدی نامیده‌اند.[۴۶] و تمییز هر مرکب اعتبـاری از مرکب اعتباری دیگر ممکن است به یکی از امور مـذکور باشـد. ولی تمایز در مقـام دوّم (مقام تـدوین) به دو صورت است: صورت اوّل: علمی که در مقام تـدوین آن برآمده‌انـد دارای ثمره‌ای عملی و فایـده‌ای خارجی است، مثل اکثر علوم متداول- مانند فقه، اصول، نحو، صرف و ...-. تمایز

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۲۵

این‌گونه علوم به تمـایز اغراض است، زیرا آنچه سـبب می‌شود که مـدوِّن، عـده‌ای از مسائل متباین را مثلًا به عنوان علم اصول مطرح کنـد و عـده دیگری را بـه عنـوان علـم فقه مطرح کنـد، چیزی جز این نیست که مجمـوعه اوّل در غرض خاصـی و مجمـوعه دوّم در غرض خاص دیگری اشتراک دارند. و اگر در اینجا، غرض را به عنوان ملاک تمایز علوم ندانیم بلکه تمایز علوم را به تمایز موضوع بـدانیم همـان اشـکالی که مرحـوم آخونـد بر مشـهور وارد کرد در اینجـا نیز وارد می‌شـود، یعنی لازم می‌آیـد که هر بـابی بلکه هر مسأله‌ای علم مستقلی باشد. صورت دوّم: علمی که در مقام تدوین آن برآمده‌اند دارای ثمره‌ای عملی و فایده‌ای خارجی نیست، مثل علم فلسـفه که هـدفش احـاطه علمی به حقایق اشـیاء است ولی از نظر عملی ثمره‌ای برآن مترتب نمی‌شود. آیت‌اللَّه خویی «دام ظلّه» می‌فرماید: در اینجا تمایز یا «بالذّات» یا «بالموضوع» و یا «بالمحمول» است. سپس دو مثال می‌زند: مثال اوّل: اگر موضوع علمی، کره زمین باشد، در این علم از خصوصـیات مختلفی که ممکن است در مورد کره زمین پیش بیاید، بحث می‌شود، مثل، کمیّت، کیفیت، و .... مثال دوّم: اگر موضوع علمی، انسان باشد، در این علم از خصوصـیات انسان- خصوصیات ظاهری و خصوصیات باطنی- بحث می‌شود. سپس می‌فرمایـد: در مثـل این‌ها، تمایز یا «بالـذات» است و یا «بالموضوع» و لا ثالث لهما. بلی در بعضـی موارد نیز تمایز به «محمول» است، مثـل اینکه علمی بحث کنـد از چیزهـایی که حرکت برای آنهـا ثـابت است خواه جوهر باشـند یـا عرض.[۴۷] به‌نظر می‌رسـد در عبـارت ایشـان تهافت وجود دارد، زیرا در ابتـدای بحث فرمود: در این‌گونه موارد تمایز یا بالـذات است یا بالموضوع یا بالمحمول و بـدون اینکه ضابطه‌ای مطرح کنـد به ذکر مثال پرداخت. و بعـد از ذکر مثالها فرمود: در این‌ها تمایز یا بالذات است و یا بالموضوع و لا ثالث لهما. و سپس مثالی برای تمایز به محمول می‌زند.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۲۶

اشکالات کلام آیت‌اللَّه خویی «دام ظلّه»

اشکال اوّل: اگر ما تمایز در مقام تـدوین را به اغراض بـدانیم- همان‌طور که مرحوم آخوند تمایز در مقام تدوین را به تمایز اغراض دانست ۴۸]- در این صورت چه فرقی است بین غرضـی که ثمره عملی برآن مترتب است و غرضـی که ثمره عملی نـدارد؟ آیـا اگر غرض علمی «صون اللسـان عن الخطأ فی المقال» باشـد و غرض علم دیگری «معرفـهٔ الأشـیاء و العلم بحقایق الأشـیاء کما هی» باشـد، تفـاوتی بین این دو غرض وجود دارد؟ خصوصـاً بـا توجّه به اینکه گفـتیم: «مراد مرحوم آخونـد از غرض، همـان وجود ذهنی غرض است که در مقام تـدوین، عنوان باعثیت و محرّکیت دارد و هنوز به مقام عمل نرسـیده است». این مطلب را قبلًا نیز گفتیم که: «غرض از نظر وجـود خـارجی، متـأخر از معلـول اسـت ولی از نظر وجـود ذهنی، تقـدّم بر معلـول داشـته و نسـبت به معلـول، جنبه بـاعثیت و محرّکیت دارد». حـال وقـتی وجود ذهنی غرض، به عنوان محرّک برای تـدوین علم بود چه تفـاوتی وجود دارد بین اینکه این وجود ذهنی غرض، در خـارج- به عنوان یـک ثمره عملی- تحقّق عینی پیـدا کنـد یـا اینکه خارجیت آن به همان جهت نفسانیت باشـد که عبـارت از معرفت و علم است؟ به عبـارت دیگر: در مقـام تـدوین که وجـود ذهنی غرض مطرح است، فرقی نیست که غرض «صون اللسان عن الخطأ فی المقال» باشـد یا «معرفـهٔ الأشـیاء و العلم بحقائقها کما هی» باشـد. و در مقام تدوین، فرقی بین این دو علم تحقّق پیدا نکرده است و همین مقدار برای ایجاد تمایز در مقام تدوین کفایت می‌کند. پس چرا آیت‌اللَّه

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۲۷

خـویی «دام ظلّـه» در مـورد علمی کـه ثمره عملی دارد تمـایز را بـه اغراض دانست و در مـورد علمی که ثمره عملی نـدارد تمـایز به اغراض را نپذیرفت؟[۴۹] اشکال دوّم: ایشان در مورد قسم اوّل، اشکال مرحوم آخوند به مشهور را مطرح کرده و فرمود: اگر تمایز را به تمایز اغراض ندانیم لازم می‌آید که هر بابی بلکه هر مسأله‌ای علم مستقلی باشد. گفتیم: این اشکال مرحوم آخوند بر مشهور وارد نیست. زیرا مرحوم آخونـد خیـال کردنـد مشـهور که تمـایز علوم را به تمـایز موضوعـات می‌داننـد، مرادشـان تمـایز هریـک از موضوعات مسائل است، درحالی که مشـهور چنین حرفی نمی‌زننـد، مشـهور یک موضوع برای علم قائل می‌باشـند و تمایز را به یک موضوع می‌داننـد، اگر کسـی تمـایز را به این یـک موضوع دانست، از کجا لازم می‌آیـد که هر بابی، بلکه هر مسأله‌ای علم مسـتقلی باشـد؟ معلوم می‌شود که ایشـان (آیت‌اللَّه خویی) توجّه نداشـته است که مرحوم آخونـد، کلام مشـهور را درست معنا نکرده است و اگر معنای صـحیح حرف مشـهور در کار بود اشکال مرحوم آخونـد بر مشـهور وارد نمی‌شد. بنابراین، همان اشکالی که به مرحوم آخونـد وارد بـود به آیت‌اللَّه خویی «دام ظلّه» نیز وارد است. و اگر تمـایز علوم به تمـایز اغراض نباشـد تـالی فاسـدی که ذکر کردند پیش نمی‌آیـد. اشـکال سـوّم: آیت‌اللَّه خـویی «دام ظلّه» در مـورد علـومی که غرض خـارجی بر آنهـا مـترتب نیست فرمـود: تمـایز یا «بالذات» است یا «بالموضوع» و یا «بالمحمول».

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۲۸

گذشـته از تهافتی که در کلام ایشان وجود داشت، ببینیم آیا مراد از تمایز «بالـذات» چیست؟ اگر مراد ایشان از تمایز بالـذات، همان تمـایز به سـنخیتی باشـد که امـام بزرگوار «دام ظلّه» برآن تکیه داشـتند، چرا در مورد مقام تعلیم و تعلّم، این را بکار نبردنـد؟ با اینکه سنخیت، مسأله روشـنی است. نمی‌توان گفت: مراد ایشـان از «بالـذات» این است که بین چنین علومی حقیقتاً تمایز وجود دارد، زیرا آیت‌اللَّه خـویی «دام ظلّه» در بحث پیرامون غرض تعلیم و تعلّم، این معنـا را نفی کرده و فرمود: وحـدتی که میـان مسائـل علم وجود دارد وحـدت اعتباری است و در وحـدت اعتباری تمایز بالـذات به معنای جنس و فصل تحقّق پیدا نمی‌کند. اشـکال چهارم: برفرض صرف‌نظر از اشکال قبلی می‌گوییم: آیت‌اللَّه خویی «دام ظلّه» دو مثال ذکر کرده و فرمود: تمایز یا «بالذات» است و یا «بالموضوع».

سپس مثال دیگری ذکر کرده و فرمود: تمایز «بالمحمول» است. ما سؤال می‌کنیم:

ضابطه تمایز چیست؟ با مثال که نمی‌توان کار را درست کرد. آنجا که تمایز «بالذات» یا «بالموضوع» است روی چه ضابطه‌ای است؟ و آنجا که تمایز «بالمحمول» است روی چه ضابطه‌ای است؟ در قسم اوّل که می‌گوییـد: تمایز یا «بالـذات» و یا «بالموضوع» است آیا

مرادتـان این است که در اینجـا دو جهت تمـایز وجود دارد که وقتی این علم را بـا علوم دیگر- که غرض خارجی ندارنـد- ملاحظه می‌کنیم دو جهت تمایز وجود دارد؟ یا مقصود شـما این است که اگر این علم را با علم دیگر مقایسه کنیم تمایزش «بالذات» است و اگر بـا علم سوّم- که مشابه است- مقـایسه کنیم، تمـایزش «بالمحمول» است؟ ملاک چیست؟ چطور شـد که یک علم در مقایسه با علم دوّم، تمایزش «بالـذات» باشد و همان علم در مقایسه با علم سوّم تمایزش «بالمحمول» باشد؟ در کلام ایشان هیچ اشاره‌ای به این مطلب نشده است. و مطرح کردن تمایز به این صورت- بدون بیان ضابطه- به عدم تمایز برگشت می‌کند.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۲۹

ما می‌خواهیم ضابطه در دستمان باشد. مدوّن می‌خواهد ضابطه در اختیار داشته باشد، یک سری مسائل را در مقام تدوین در کتابش بنویسـد و یک سـری مسائل را حذف کند. بنابراین، با توجّه به اشکالاتی که به کلام آیت‌اللَّه خویی «دام ظلّه» وارد است، نمی‌توان کلام ایشان را در رابطه با تمایز علوم پـذیرفت. تذکر: اشـکالاتی نیز در رابطه با مسـئله تعلیم و تعلّم مطرح است که چون مورد بحث ما نیست از آنها صرف‌نظر کردیم.

۶- نظریه جدید در مورد تمایز علوم

اشاره

در باب تمایز علوم، نظریه جدیدی ارائه شده که تمایز علوم را به تمایز «روش‌ها» و «شـیوه‌ها» و «اسلوب‌ها» و به تعبیر آنان «متدها» ی بحث قرار دهیم و بگـوییم: تغییر روش و اسـلوب، موجب تعـدّد علم و تمـایز علوم می‌شود، اگرچه موضوعِ علوم، واحـد باشـد. یعنی اگرچه علوم متعددی در رابطه با یک موضوع بحث کنند ولی چون روش و اسلوب بحث در آنها تفاوت دارد، همین امر سبب تمایز علوم بشود. مثلًا در مسأله «انسان‌شناسـی» اگر از روش تعقّل و برهان و اسـتدلال اسـتفاده کنیم، این را «انسان‌شناسـی فلسـفی» یا «علم النفس» می‌نامنـد و اگر بخـواهیم انسـان را از طریـق آیـات و روایـات مـورد بحث قرار دهیم می‌توانیم آن را به عنوان علم دیگری به حسـاب آورده و مثلًا آن را «انسان‌شناسـی دینی» بنـامیم. و اگر بخواهیم انسـان را از راه تجربه و آثـار و بقایای انسان‌های اوّلیه مورد بررسـی قرار دهیم می‌توانیم آن را علم سوّمی به حساب آورده و آن را «انسان‌شناسـی جسـمانی یا زیستی» بنامیم. بنابراین ما سه علم داریم که موضوع آنهـا «انسـان» است ولی چون روش بحث در هرکـدام با دیگری فرق دارد همین تفاوت روش‌ها سـبب تمایز علوم گردیده است. مسـئله «خداشناسـی» نیز به همین شـکل است، زیرا گاهی از راه برهان علت و معلول و امثال آن- که در فلسفه مطرح است- تحقّق پیدا می‌کند که می‌توان آن را

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۳۰

«خداشناسی فلسفی» نامید. و گاهی از راه کشف و شهود و امثال آن- که در عرفان مطرح است- تحقّق پیدا می‌کند، که می‌توان آن را «خداشناسی عرفانی» نامید.

درحالی‌که موضوع هر دو، «خداشناسی» است.[۵۰]

بررسی نظریه جدید در تمایز علوم

ابتـدا باید ببینیم آیا این نظریه می‌خواهد در باب تمایز علوم به ارائه یک ضابطه کلی نسبت به همه علوم بپردازد یا اینکه آنچه مورد

بحث این نظریه است، همه علوم نیست بلکه علوم مشابه است. مثلًا با توجّه به اینکه انسان‌شناسی از دیدگاه عقل، مشابه با انسان‌شناسی از دیدگاه روایات و انسان‌شناسی از دیدگاه تجربی است، نظریه جدید می‌خواهد ضابطه‌ای در رابطه با تمایز علوم مشابه مطرح کند. بررسی احتمال اوّل: اگر مراد اینان ارائه ضابطه کلّی نسبت به همه علوم باشد- که مورد بحث ما همین است- در این صورت، باید انسان‌شناسی از دیدگاه عقلی با خداشناسی از دیدگاه عقل را علم واحدی به حساب آورند چون در هر دوی این‌ها از روش برهان و استدلال عقلی استفاده شده است، و این خلاف بداهت است و از طرفی چون روش بحث در این‌ها واحد است نمی‌توانند ملتزم شوند که این‌ها دو علمند.

بنابراین، احتمال اینکه مراد آنان ارائه ضابطه کلّی در تمام علوم باشد احتمال بعیدی است. بررسی احتمال دوّم: اگر مراد اینان ارائه ضابطه در مورد علوم مشابه باشد- که ظاهراً مرادشان همین است- این احتمال نیز دارای اشکال است: اوّلًا: بحث ما در تمایز علوم، بحث کلّی است و ما دنبال ضابطه‌ای هستیم که بتوانیم از آن ضابطه، در مورد تمایز همه علوم استفاده کنیم، درحالی‌که این نظریه به گوشه‌ای از بحث توجّه دارد.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۳۱

ثانیاً: این حرف حتی در مورد خودش هم صحیح نیست، زیرا وقتی انسان می‌خواهد مدّعایی را ثابت کند باید تمام احتمالات مقابل آن را نفی کند. و در اینجا برای اثبات تمایز به روش‌ها، فقط احتمال تمایز به موضوعات نفی شده است ولی دو احتمال دیگر- یعنی تمایز به محمولات و تمایز به اغراض- به قوّت خود باقی هستند.

بلکه احتمال قوی وجود دارد که در تمامی این‌ها، تمایز به اغراض باشد زیرا غرض فلسفه از انسان‌شناسی، غیر از غرض آیات و روایات از انسان‌شناسی است. غرض فلسفه این است که انسان شناخته شود اگرچه یک نفر یهودی بیاید و انسان را بشناسد.

ولی غرض آیات و روایات از شناخت انسان این است که این شناخت به عنوان طریق شناخت خداوند و مذهب حقّ قرار گیرد. ثالثاً: اگر موضوعی دارای ابعاد مختلفی باشد و هر بُعد آن، موضوع برای یک علم قرار گیرد، این اختلاف در موضوع است. مثلًا در بعضی کتابها موضوعی به عنوان «عدالت از دیدگاه اسلام» مورد بحث قرار گرفته است. حال اگر کسی «عدالت از دیدگاه کمونیسم» را مورد بحث قرار دهد آیا موضوع این دو بحث، یک چیز است؟ بدون شک، این‌ها دو موضوعند اگرچه در هر دوی آنها کلمه «عدالت» ذکر شده است ولی «عدالت از دیدگاه اسلام» غیر از عدالت دروغین کمونیسم است. همین قید «اسلام» و «کمونیسم» موضوع را دوتا می‌کند. قیود «فلسفه»، «مذهب» و «تجربه» نیز موضوع انسان‌شناسی را متعدّد می‌کند. بنابراین، ممکن است ما ادعا کنیم تمایز علوم به تمایز موضوعات است، زیرا «انسان‌شناسی فلسفی» با «انسان‌شناسی مذهبی» و «انسان‌شناسی تجربی» سه موضوع جداگانه‌اند و تکرار «انسان» دلیل بر وحدت موضوع نیست. «خداشناسی فلسفی» و «خداشناسی از طریق کشف و شهود» و «خداشناسی کلامی» نیز موضوعشان یکی نیست اگرچه «خداشناسی» در هر سه آنها تکرار شده ولی با توجّه به اینکه هرکدام «خداشناسی» را از دیدگاه مختلفی مورد بحث قرار داده‌اند همین امر سبب اختلاف موضوع می‌شود.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۳۲

[-۷]

نظریه مختار ما

به‌نظر می‌رسد آنچه امام خمینی «دام ظلّه» در باب تمایز علوم فرمود- که تمایز علوم را به سنخیت بین مسائل دانستند- راجح‌تر از سایر اقوال است، آن‌هم با حفظ دو جهت زیر که در طی بحث‌های گذشته به آن اشاره کردیم: جهت اوّل: سنخیت بین مسائل هر

علمی، در رابطه با ذات مسائل است. این مطلب را مرحوم بروجردی نیز تأیید کرده و تصریح کرد که مسأله غرض و مدوِّن و سایر امور، نقشی در این سنخیت ندارد و سنخیت در رابطه با ذات مسائل است. ولی اختلاف نظری که بین ما و مرحوم بروجردی پیش آمد این بود که ایشان مسائل را به محدوده موضوع و محمول منحصر دانسته و مسأله نسبت را- به عنوان این که معنای حرفی است و در تمام مسائل یکسان است- کنار می‌زدند. در حالی که ما روی «نسبت» تکیه داشتیم و گفتیم: اگرچه هر مسأله‌ای نیاز به موضوع و محمول دارد ولی روح مسئله، همان نسبتی است که بین موضوع و محمول تحقّق دارد و تا وقتی شما بین «الفاعل» و «مرفوع» ارتباطی ایجاد نکنید نمی‌توانید مسأله «الفاعل مرفوع» را به عنوان یک مسأله نحوی مطرح کنید. و بین این نسبت‌ها، سنخیتی ذاتی تحقّق دارد. وقتی «الفاعل مرفوع» و «المفعول منصوب» را ملاحظه می‌کنیم می‌بینیم بین این دو مسئله یک سنخیتی وجود دارد و هر دو باید در یک علم مورد بحث قرار گیرند.

ولی این سنخیت، بین «الفاعل مرفوع» و «الصلاة واجبة» وجود ندارد. جهت دوّم: این سنخیت ذاتی، بر غرض تدوین- به وجود ذهنی‌اش- مقدّم است.

البته غرض تدوین- به وجود خارجی‌اش- متأخر از علم است. ولی غرض تدوین- به وجود ذهنی‌اش- قبل از تدوین علم، تحقّق پیدا کرده است. به‌همین‌جهت، غرض تدوین، از نظر رتبه، مقدّم بر این سنخیت است ولی آنچه ما را به سوی غرض هدایت می‌کند و در برخورد اوّلیه با مسائل، با آن روبرو می‌شویم، همان مسئله سنخیت است، به‌همین‌جهت ما گفتیم: هرجا مسأله علت و معلول مطرح بود نمی‌توان دست روی

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۳۳

علت گذاشته و علت را ترجیح داد بلکه باید ببینیم راهنمای ما چیست؟ اگر از طریق معلول به علت رسیده‌ایم باید دست روی معلول بگذاریم و اگر معلول را نادیده بگیریم، علت هم کنار می‌رود زیرا آنچه علت را برای ما کشف کرده است، معلول می‌باشد پس معلول، در مقام هدایت و راهنمایی، مقدّم بر علت است اگرچه از نظر رتبه، متأخر از علت است. بنابراین، اگرچه سنخیت بین مسائل هر علم بعد از تشکیل مسائل پیدا شده است- چون اگر موضوعِ مسائل نباشد سنخیت تحقّق پیدا نمی‌کند- و غرض تدوین- به وجود ذهنی‌اش- قبل از تشکیل مسائل مطرح است ولی آنچه ما را به همه امور هدایت می‌کند، همین سنخیتی است که بین مسائل و در جوهره ذاتِ این مسائل تحقّق دارد و اگر کشفی باشد در رابطه با همین سنخیت است. در رابطه با مسائل مشکوک نیز مشکلی نداریم زیرا مسائل مشکوک را کنار مسائل قطعی علم می‌گذاریم، اگر سنخیتی بین آنها وجود داشت، جزء مسائل آن علم به حساب می‌آید و اگر سنخیتی وجود نداشت، خارج از آن علم است. باید به این نکته توجّه داشت که مسأله سنخیت، غیر از مسئله جامع است. در سنخیت، فرقی بین قلّت و کثرت مسائل نیست ولی در مورد جامع بین موضوعات- که مشهور معتقد بودند- و جامع بین محمولات- که مرحوم بروجردی عقیده داشت- دخول و خروج مسائل مشکوک، نقش دارد. علم نحو اگر دارای سه مسئله باشد بین این سه مسئله، سنخیت وجود دارد و اگر سه هزار مسئله هم داشته باشد بین آنها سنخیت وجود دارد. ولی در جامع این‌گونه نیست. نتیجه بحث در مورد تمایز علوم از آنچه گفته شد معلوم گردید که نظریه حضرت امام خمینی «دام ظلّه»- با آن تقریبی که ذکر کردیم- بر سایر نظریات ترجیح دارد. و اگر از این نظریه، تنزّل کنیم، نظریه مرحوم آخوند بهتر از سایر نظریات است، زیرا اشکال نظریه ایشان کمتر از

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۳۴

اشکال سایر نظریات بود.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۳۶

مسأله سوم موضوع علم اصول

اشاره

اصولیین اتفاق دارند بر این که علم اصول موضوع دارد، حتی کسانی که عقیده داشتند ممکن است بعضی از علوم موضوع نداشته باشند، تردیدی ندارند که علم اصول دارای موضوع است. زیرا آنچه مورد نفی آنها واقع شده است نیاز هر علمی به موضوع است ولی ممکن است علمی در عین اینکه نیاز به موضوع ندارد دارای موضوع باشد. ولی آیا موضوع علم اصول چیست؟ در این رابطه نظریاتی وجود دارد:

۱- نظریه مشهور و محقّق قمی رحمه الله

اشاره

مشهور- که از جمله آنان محقق قمی رحمه الله صاحب قوانین است- عقیده دارند:
موضوع علم اصول عبارت از ادلّه اربعه با وصف دلیلیت این ادلّه است.[۵۱]
اصول فقه شیعه، ج۱، ص: ۱۳۷

اشکالات نظریه مشهور

اشکال اوّل: در مباحث مربوط به «موضوع علم»، مشهور معتقد بودند: «هر علمی دارای موضوع واحدی است» پس چرا در اینجا فرموده‌اند: «موضوع علم اصول، ادلّه اربعه است» در حالی که معنای «ادلّه اربعه» این است که ادلّه با وصف این که چهار عنوان هستند، موضوع برای علم اصول قرار گرفته‌اند. ممکن است مشهور بگویند: ما ادلّه اربعه را به عنوان این که چهار چیزند، موضوع علم اصول قرار نمی‌دهیم بلکه قدر جامع بین ادلّه اربعه را درنظر می‌گیریم و آن را به عنوان موضوع علم اصول قرار می‌دهیم. و قدر جامع بین ادلّه اربعه، عنوان «الحجهٔ فی الفقه» است. «الحجهٔ فی الفقه» یعنی چیزی که می‌تواند در فقه به عنوان دلیل و سند برای حکم الهی قرار گیرد. و روشن است که چنین عنوانی دارای وحدت است. در جواب مشهور می‌گوییم: توجیه شما را می‌پذیریم ولی چرا همین عنوان «الحجهٔ فی الفقه» را موضوع برای علم اصول قرار ندادید؟ و چرا چیزی که صراحت در تعدد دارد به عنوان موضوع علم اصول مطرح می‌کنید؟ اشکال دوّم: صاحب فصول رحمه الله بر کلام مشهور و محقق قمی رحمه الله اشکال کرده می‌فرماید: شما که موضوع علم اصول را «ادلّه اربعه با وصف دلیلیت آنها» قرار می‌دهید پس چرا در علم اصول بحث می‌کنید: آیا ظاهر کتاب حجت است یا نه؟ کتابی که حجت است و با وصف حجیت به عنوان موضوع برای علم اصول قرار گرفته است، چگونه می‌شود در علم اصول از حجیت و عدم حجیت آن بحث کرد؟
اصول فقه شیعه، ج۱، ص: ۱۳۸
بنابراین شما یا باید ملتزم شوید که مسئله «ظاهر الکتاب حجهٔ أم لا؟» مسئله اصولی نیست و یا باید ملتزم شوید که وصف حجیت در موضوع علم اصول اخذ نشده و ذات کتاب به عنوان موضوع برای علم اصول است. در باب اجماع نیز همین اشکال مطرح است زیرا تمام مباحث اجماع در رابطه با این است که آیا اجماع حجت است یا نه؟ و اگر قرار باشد «اجماع با وصف حجیت و دلیلیت»

موضوع برای علم اصول باشـد، این ضـروریه به شـرط محمول است و دیگر در علم اصول نمی‌توان بحث کرد که «آیا اجماع حجت است یا نه؟»، زیرا لازم می‌آید بگوییم: الإجماع الذی هو حجةٌ هل یکون حجةً أم لا؟ و نیز وقتی سـنت- با وصف حجّیت و دلیلیت- موضـوع علم اصول باشـد، معنـای «خـبر واحـد حجت است یـا نه؟» این است که «آیـا خـبر واحـدی که حجت است، حجت است یا نه؟».[۵۲]

۲- نظریّه صاحب فصول رحمه الله

اشاره

صاحب فصول رحمه الله پس از اشکال بر کلام مشهور و محقق قمی رحمه الله می‌فرماید: راه حلّ این است که وصف «کونها حجةً» را از موضـوع علم اصول برداشـته و موضوع را «ذات ادلّه اربعه» قرار دهیم. بنـابراین می‌توانیم در علم اصول از حجیت ظـاهر کتـاب، اجماع و خبر واحد بحث کنیم.[۵۳]

اشکال مرحوم آخوند بر صاحب فصول رحمه الله

مرحـوم آخونـد می‌فرمایـد: راه حـلّ صـاحب فصـول رحمه الله مشـکل را حـلّ نمی‌کنـد، زیرا مـا از صـاحب فصـول رحمه الله سؤال می‌کنیم: شـما که سـنّت را- به عنوان یکی از ادلّه اربعه- موضوع علم اصول قرار دادید، آیا مرادتان از این سنّت چیست؟ دو احتمال وجود

اصول فقه شیعه، ج۱، ص: ۱۳۹

دارد: احتمال اوّل: مراد از سـنت، قول و فعل و تقریر واقعی معصوم علیه السلام باشد که از آن به «سنت محکیّه» تعبیر می‌کنیم، یعنی چیزی را که روایـات حکـایت می‌کنـد. بنـابراین، روایـاتْ عنوان حاکی، و قول و فعل و تقریر معصوم علیه السـلام، عنوان محکیّ را دارد. اگر زراره نقل کند که امام صادق علیه السـلام فرمود: «صـلاهٔ الجمعهٔ واجبهٔ»، نقل زراره، عنوان حاکی و قول امام علیه السـلام عنوان محکیّ را دارد و مـا- روی احتمـال اوّل- بـا قول معصوم علیه السـلام کـار داریم نه با نقل زراره. احتمال دوّم: ممکن است از سنت معنای عامی اراده شود که هم «سنت محکیّه»- یعنی فرمایش امام علیه السلام- و هم «سنت حاکیه»- یعنی نقل زراره- را شامل شود. مرحوم آخونـد می‌فرمایـد: هر دو احتمـال فوق دارای اشـکال است: اشـکال احتمال اوّل در کلام صاحب فصول رحمه الله اگر مراد صاحب فصول رحمه الله سنت محکیّه باشد، باید مسألهٔ حجیت خبر واحد- که از مباحث مهم علم اصول است- از اصولی بودن خـارج شود. توضـیح: در بحث حجیت خبر واحـد که بحث می‌کنیم «آیا خبر واحـد حجت است یا نه؟» آنچه به عنوان موضوع واقع شـده، «خبر واحـد» است و روشن است که مراد از «خبر واحـد» همـان «نقل زراره» است. و بنا بر احتمال اوّل- که مراد سـنت محکیّه باشـد- «نقل زراره» نه مصـداق کتاب است و نه مصداق سـنت. زیرا بنابراین احتمال، سـنت به معنای قول و فعل و تقریر معصوم علیه السـلام است و «نقل زراره» هیـچ‌یک از این‌ها نیست. پس بحث از حجیت خبر واحـد، بحث از ادلّه أربعه نمی‌باشد. همچنین در باب تعـادل و ترجیـح که دو خبر با یکـدیگر تعارض می‌کننـد، بحث می‌شود که قاعـده کلّی در باب تعارض چیست؟ گفته می‌شود: اگر یکی از خبرین دارای ترجیح بود باید صاحب ترجیح اخذ شود و اگر ترجیحی در کار نبود، قاعده اقتضای تساقط می‌کند. ولی اخبار علاجیّه حکم به

اصول فقه شیعه، ج۱، ص: ۱۴۰

تخییر می‌کنند. درحالی‌که ما می‌بینیم «روایتان متعارضتان»- که موضوع بحث در کتاب تعادل و ترجیح است- نه جزء کتاب و نه جزء سنت محکیّه است. پس باید بحث تعادل و ترجیح، خارج از مباحث علم اصول باشد. خلاصه اینکه مرحوم آخوند به صاحب فصول رحمه الله می‌فرماید: اگر مقصود شما از سنت، سنت محکیّه باشد التزام به اینکه «موضوع علم اصول ذوات ادلّه اربعه است» نمی‌تواند اشکال را برطرف کند.[۵۴] کلام مرحوم آخوند، هنوز ادامه دارد. شیخ انصاری رحمه الله [۵۵] در توجیه کلام صاحب فصول رحمه الله می‌فرماید: ما در بحث حجیت خبر واحد، مسئله را به گونه دیگری طرح کرده و موضوع آن را خود سنت محکیّه- که یکی از ادلّه اربعه است- قرار داده و می‌گوییم: «آیا سنت محکیّه- یعنی قول و فعل و تقریر معصوم علیه السلام- با خبر واحد ثابت می‌شود یا نه؟» در این صورت بحث از حجیت خبر واحد، بحث از ادلّه اربعه است، زیرا موضوع مسئله، قول امام علیه السلام است و قول امام علیه السلام به عنوان سنّت محکیه است.[۵۶] در باب تعادل و ترجیح نیز این‌گونه توجیه می‌شود: «آیا قول امام علیه السلام به کدام یک از خبرین متعارضین ثابت می‌شود؟». آن‌وقت به ما جواب می‌دهند: اگر ترجیحی در کار باشد، قول امام علیه السلام با خبر صاحب ترجیح ثابت می‌شود و اگر ترجیحی در کار نباشد، چنانچه ما قاعده را اخذ کنیم باید بگوییم: قول امام علیه السلام با هیچ‌یک از خبرین متعارضین ثابت نمی‌شود و چنانچه به اخبار علاجیه مراجعه کنیم باید بگوییم: به هرکدام از خبرین متعارضین که خواستید می‌توانید قول امام علیه السلام را اثبات کنید.

اصول فقه شیعه، ج۱، ص: ۱۴۱

البته مرحوم شیخ انصاری، توجیه در رابطه با تعادل و ترجیح را ذکر نکرده است ولی لازمه کلام ایشان در باب خبر واحد این است که در مورد تعادل و ترجیح نیز این‌گونه گفته شود تا دفاع مرحوم شیخ از صاحب فصول رحمه الله کامل شده و اشکالات وارد بر صاحب فصول رحمه الله برطرف شود. مرحوم آخوند در پاسخ شیخ انصاری رحمه الله می‌فرماید: توجیه شما (شیخ انصاری رحمه الله) اشکال کلام صاحب فصول رحمه الله را برطرف نمی‌کند، زیرا ما از شما شیخ انصاری سؤال می‌کنیم: شما که مسأله «خبر الواحد حجۀ أم لا؟» را به مسأله «هل تثبت السنۀ بخبر الواحد أم لا؟» تأویل می‌کنید، آیا مرادتان ثبوت واقعی است یا ثبوت تعبدی؟ ثبوت بر دو قسم است: ۱- ثبوت واقعی: به معنای ثبوت تکوینی و حقیقی و خارجی است. ۲- ثبوت تعبدی: اگر زراره گفت: امام علیه السلام فرمود: «نماز جمعه واجب است»، باید به این نقل زراره ترتیب اثر دهیم و نماز جمعه را واجب دانسته برطبق آن عمل کنیم.

با اینکه ما خودمان از امام علیه السلام نشنیده‌ایم و نمی‌دانیم که آیا امام علیه السلام واقعاً این جمله را فرموده است یا نه؟ در ثبوت تعبدی، آنچه مطرح است این است که اگر عادل، به ما خبر داد که امام علیه السلام چنین فرموده است باید ترتیب اثر دهیم. مرحوم آخوند می‌فرماید: هریک از این دو معنا را که اراده کرده باشید دارای اشکال است: اشکال ثبوت واقعی: ما داریم موضوعیت ادلّه اربعه را بحث می‌کنیم و در تعریف موضوع گفته‌ایم: «موضوع کلّ علم ما یبحث فیه عن عوارضه الذّاتیۀ». و چون در اینجا بحث «عرض» مطرح می‌شود باید مسأله هر علم مفاد «کان ناقصه» را دارا باشد زیرا عرض و معروض در «کان ناقصه» مطرح است. در «کان ناقصه» موضوع، محقق است و از عوارض آن بحث می‌شود. «کان زید قائماً» معنایش این است که یک زید مفروض الوجود داریم که در اینجا معروض است و ما از عرضش- یعنی قیام- بحث

اصول فقه شیعه، ج۱، ص: ۱۴۲

می‌کنیم، یا خبر می‌دهیم و یا به صورت سؤال می‌گوییم: «هل کان زید قائماً؟». ولی اگر مسئله به صورت مفاد «کان تامّه»- که نیاز به خبر ندارد- باشد، بحث از وجود و عدم وجود موضوع خود می‌کند، «هل کان زیدٌ؟» یعنی «هل تحقّق زیدٌ؟»، «هل ثبت زیدٌ؟». در «کان تامّه» بحثی از عوارض نداریم بلکه بحث از اصل تحقّق و عدم تحقّق موضوع است. بنابراین، وقتی می‌گوییم: «موضوع کلّ

علم مـا یبحث فیه عن عوارضه الذاتیّهٔ» خود این تعبیر، مسئله را روی «کـان نـاقصه» پیـاده می کنـد، یعنی موضوعِ مفروض الوجودی تحقّق دارد و می‌خـواهیم از عـوارض آن بحث کنیم. آنچه مرحـوم شـیخ انصـاری فرمـوده است، بحث از تحقّقِ و عـدم تحقق قول معصوم علیه السـلام است، بحث از مفاد «کان تامّه» است و بحث از مفاد «کان تامّه» نمی‌تواند موضوع را مشخص کند. باید بحث از مفاد «کان ناقصه» باشد تا عنوان عرض و معروض تحقّق پیدا کند. در نتیجه اگر در مسئله «هل یثبت قول المعصوم علیه السـلام بخبر الواحـد؟» ثبوت واقعی اراده شـده باشـد بایـد گفت: چنین مسأله‌ای، بحث از عوارض نکرده و نمی‌توانـد در مسائل علم اصول داخل باشد. اشکال ثبوت تعبدی: ثبوت تعبدی به این معناست که گفته شود: «آیا قول معصوم علیه السلام تعبداً با خبر واحد ثابت می‌شود یا نه؟» یعنی اگر زراره بگوید: امام علیه السلام فرمود:

«صـلاهٔ الجمعهٔ واجبـهٔ»، آیـا بر ما لازم است تعبـداً- از باب حجّیت خبر عادل- برطبق نقل زراره عمل کنیم، با اینکه خودمان از امام علیه السـلام نشـنیده‌ایم و برای ما احراز نشده که امام علیه السـلام واقعاً چنین چیزی را فرموده باشد. پس معنای «ثبوت تعبدی» همان «وجـوب ترتیب اثر بر قـول عـادل» است. مرحوم آخونـد می‌فرمایـد: حـال که معنـای «ثبوت تعبـدی» معلوم گردیـد، از مرحوم شیخ انصـاری سـؤال می کنیم: آیـا معروض این «وجـوب ترتیب اثر تعبـدی» چیست؟ آیـا معروضـش روایت زراره است یـا قول امـام علیه السلام؟

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۴۳

پاسخ روشن است، زیرا ما در بحث حجّیت خبر عادل می گوییم: «یجب ترتیب الأثر علی قول العادل»، پس «وجوب ترتیب اثر» که ما از آن به «ثبوت تعبـدی» تعبیر می کنیم، از خواص روایت است، از آثـار نقـل زراره است، از عوارض حکـایت قول امام علیه السـلام است و از عوارض نفس قول امام علیه السـلام نیست. بنابراین، اگر شـما ثبوت را «ثبوت تعبـدی» بدانیـد باز هم نمی‌توانید موضوع را «قول امام علیه السـلام» قرار دهیـد بلکه بایـد موضوع را «روایت زراره» قرار دهیـد و در این صورت، اشـکال برمی گردد که شـما در بحث حجّیت خبر واحـد نه از کتاب بحث کرده‌ایـد، نه از سـنت محکیّه، نه از اجماع و نه از عقل.[۵۷] اشـکال احتمال دوّم در کلام صـاحب فصول رحمه الله اگر مراد از سـنّت در کلاـم صاحب فصول رحمه الله معنای عامی باشـد که هم سـنت محکیّه- یعنی قول و فعل و تقریر معصوم علیه السـلام- و هم سنّت حاکیه- یعنی نقل زراره- را شامل می‌شود، یعنی هر دوی این‌ها از مصادیق سنّت بوده و در موضوع علم اصول دخالت دارنـد. مرحوم آخوند می‌فرماید: در این صورت ما از اشـکال اوّل صـرف‌نظر می کنیم، زیرا بنابراین احتمال، خبر واحـد از مصادیق سـنت بوده و در بحث حجیت خبر واحد مانعی ندارد که خود خبر واحد به عنوان موضوع قرار گیرد. در باب خبرین متعارضـین نیز اشکال برطرف می‌شود. ولی بنا بر این احتمال، اشکال دیگری پیدا می‌شود، زیرا در این صورت بحث در بعضـی از مسائـل علم اصول- ماننـد مبـاحث الفاظ و غیر آن- بحث از عوارض ادلّه اربعه نیست. مثلًا وقتی گفته می‌شود: «صـیغهٔ افعل ظاهرهٔ فی الوجوب أم لا؟» آیا مقصود «صیغه افعل در خصوص کتاب و سنت است» است یا «مطلق صیغه افعل که در کلام

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۴۴

عرب اسـتعمال می‌شـود» اراده شـده است؟ روشن است که موضـوع بحث در مورد «صـیغه افعـل» عمومیت دارد و مطلق صـیغه افعل مورد بحث است. شاهـد این مطلب این است که برای پاسـخ به مسأله فوق به تبادر و لغت و فهم عرب و بنای عقلاء مراجعه می‌شود. در بحث «لاـ تفعـل» و بحث «مشـتق» و سـایر مبـاحث الفـاظ نیز همین مسـئله مطرح است. البته بایـد تـوجّه شـود که وقتی می گوییم: «مباحث مربوط به صـیغه افعل و لا تفعل و مشتق و ... عمومیت داشـته و مخصوص کتاب و سنت نیست»، این مطلب منافات ندارد با این که اصولی بخواهد ثمره این بحث‌ها را در فقه مورد استفاده قرار دهد. به تعبیر دیگر: اگرچه ثمره این بحث‌ها در فقه و در رابطه با ادلّه اربعه محقق می‌شود ولی موضوع بحث، عام است. و ما با نتیجه، کاری نداریم، می‌خواهیم ببینیم موضوع بحث چیست؟[۵۸]

اشکال به مرحوم آخوند:

ممکن است کسی بگوید: ما در همان موضوع عام بحث می‌کنیم ولی ما از عوارضِ ذاتیِ جنسِ مشتق بحث می‌کنیم و عرضِ ذاتیِ جنس می‌تواند به عنوان عرضِ ذاتیِ نوع نیز باشد. اگر چیزی عرضِ ذاتیِ حیوان- که جنس است- قرار گیرد، عرضِ ذاتی انسان- که به عنوان نوع برای حیوان است- نیز می‌باشد. بنابراین، مانعی ندارد که ما نزاع را در مورد مطلق مشتق مطرح کنیم و بحث را روی عوارض ذاتی مشتق ببریم ولی هدف ما استفاده نتیجه آن در شرعیات باشد. به تعبیر دیگر: اینکه بگوییم: نزاع در مورد مشتق- در علم اصول- پیرامون مطلق مشتق است، منافات ندارد با اینکه بگوییم: «موضوع علم اصول ادلّه اربعه است»، زیرا مشتقی که در ادلّه

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۴۵

اربعه واقع می‌شود مثل انسانی است که در تحت جنس حیوان قرار گرفته است و ما اگر از عوارض ذاتی جنس مشتق بحث کنیم، می‌گوییم: عوارضِ ذاتیِ جنس به عنوان عوارضِ ذاتیِ نوع نیز به حساب می‌آید و آنچه ما در مورد موضوع علم می‌خواهیم این است که در آن علم از عوارض ذاتی آن موضوع بحث شود، خواه واسطه‌ای در کار باشد یا واسطه‌ای در کار نباشد. پاسخ اشکال: کسی که طرف مقابل مرحوم آخوند است، صاحب فصول رحمه الله می‌باشد و صاحب فصول رحمه الله معتقد است: عرضِ ذاتی جنس، نمی‌تواند عرضِ ذاتی نوع باشد بلکه عرضِ ذاتیِ جنس، نسبت به نوع، عنوانِ عرض غریب را دارد. در نتیجه اشکال مرحوم آخوند به صاحب فصول رحمه الله به قوّت خود باقی است.

۳- نظریه مرحوم آخوند

اشاره

با توجّه به اینکه مرحوم آخوند معتقد است: «موضوع علم، جامع بین موضوعات مسائل آن علم است و ارتباط بین موضوع علم و موضوعات مسائل، ارتباط بین کلّی و افراد و طبیعی و مصادیق است» روی این مبنا فرموده است: «موضوع علم اصول عبارت از قدر جامع بین موضوعات مسائل علم اصول است، و لازم نیست این قدر جامع دارای عنوان و نام مشخصی باشد، بلکه همین مقدار که بدانیم موضوع علم اصول قدر جامع بین موضوعات مسائل این علم است کفایت می‌کند».[۵۹]

اشکال بر کلام مرحوم آخوند:

اوّلًا: خیلی بعید است که موضوع، آن‌قدر مبهم باشد که ناچار باشیم به این کیفیت به آن اشاره کنیم. ثانیاً: امام خمینی «دام ظلّه» در رساله مختصری که در رابطه با تعریف علم اصول

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۴۶

دارند، فرموده‌اند: شاید آنچه مرحوم آخوند فرموده، قدری عار باشد برای علم اصول که بزرگان این‌همه عمر خود را در آن صرف کرده‌اند و کتاب‌های متعدّدی نوشته‌اند. آن‌وقت کسی سؤال کند: موضوع این علم که این‌همه از آن بحث می‌کنید چیست؟ جواب

داده شود:

نمی‌دانیم. فقط می‌توانیم اشاره کنیم و بگوییم: قدر جامع بین موضوعاتِ مسائل آن است. این برای علم اصول، عار است. بله در مورد علومی که منزوی هستند می‌توان چنین گفت ولی علمی که این‌همه مورد توجّه بزرگان بوده، درست نیست در موردش این‌گونه حرف بزنیم.

۴- نظریه مرحوم آیت‌اللّه بروجردی

اشاره

مرحوم آیت اللّه بروجردی عقیده دارد: موضوع علم اصول عنوان «الحجهٔ فی الفقه است. ایشان براساس مبنایی که در رابطه با موضوع علم داشت و می‌فرمود:

موضوع هر علمی عبارت از جامع بین محمولات مسائل آن علم است، در اینجا نیز می‌فرماید: وقتی با مسائل علم اصول برخورد می‌کنیم می‌بینیم مسائل علم اصول دو دسته‌اند: دسته اوّل: مسائلی هستند که محمولات آنها- به حسب ظاهر- عنوان «حجّهٔ أم لا؟» می‌باشد، مثلًا: در مورد خبر واحد- که از مسائل مهمّ علم اصول است- می‌گوییم:

«خبر الواحد حجّهٔ أم لا؟». کسی که خبر واحد را حجّت می‌داند، آن را از مصادیق «الحجّهٔ فی الفقه» می‌شمارد و کسی که خبر واحد را حجت نمی‌داند، آن را از دایره «الحجهٔ فی الفقه» خارج می‌داند. بسیاری از مسائل علم اصول این‌گونه‌اند، مثل مسأله حجّیت ظواهر، حجّیت استصحاب و .... دسته دوّم: مسائلی هستند که محمولات آنها- به حسب ظاهر- عنوان «حجهٔ أم لا؟» نیست ولی در واقع به همین عنوان برگشت می‌کنند. مثلًا وقتی بحث می‌کنیم که

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۴۷

آیا هیئت افعل برای چه معنایی وضع شده است؟ نمی‌خواهیم ببینیم که آیا هیئت افعل- از نظر لغت من حیث هی لغهٔ- بر چه معنایی وضع شده است بلکه هدف ما از مطرح کردن این مسئله در اصول این است که آیا هیئت افعل، در معنای وجوب، حجّیت دارد یا نه؟ در مورد هیئت لا- تفعل نیز می‌گوییم: آیا هیئت لا- تفعل، در معنای تحریم، حجّیت دارد یا نه؟ حتی در باب مشتق نیز می‌توان گفت: آیا مشتق، نسبت به منقضی حجّت است یا نه؟ اگر مشتق، حقیقت در خصوص متلبس به مبدأ در حال باشد فقط در خصوص متلبس حجّت خواهد بود و نسبت به منقضی حجّت نخواهد بود، زیرا مجاز- در صورتی که خالی از قرینه باشد- حجّیت ندارد. و اگر مشتق، حقیقت در اعم باشد نسبت به منقضی هم حجت است. در باب برائت شرعیه، که بحث می‌کنیم آیا در صورت احتمال تکلیف وجوبی یا تحریمی، وجوب یا حرمت تحقّق دارد یا نه؟ واقع بحث به این برگشت می‌کند که آیا احتمال عقلایی تکلیف، بر مکلّف حجّت است یا نه؟ مرحوم بروجردی سپس در رابطه با معنای حجّت می‌فرماید: معنای حجت، آن چیزی نیست که مرحوم شیخ انصاری در اوّل رسائل فرموده و حجّت را عبارت از «حد وسط منطقی» دانسته است. بلکه «الحجّهٔ ما یحتج به المولی علی العبد و ما یصحّ الاحتجاج به للعبد علی المولی» یعنی حجّت عبارت از چیزی است که مولا می‌تواند با استناد به آن گریبان عبد را بگیرد و عبد می‌تواند با استناد به آن، از موافقت تکلیف مولا شانه خالی کند. ما وقتی می‌گوییم: «هیئهٔ افعل حجّهٔ علی الوجوب» یعنی روز قیامت خداوند متعال با استناد به هیئت افعل در «أقیموا الصلاهٔ» می‌تواند گریبان مکلف را بگیرد که من در ضمن هیئت افعل، صلاهٔ را مأمور به قرار دادم. و زمانی که می‌گوییم: «أصالهٔ البراءهٔ حجّهٔ» یعنی عبد می‌تواند در برابر مولا به أصالهٔ البراءهٔ تمسّک کند و بگوید: «عقل، عقاب بدون بیان را قبیح می‌داند»، به‌همین‌جهت، مجرّد احتمال تکلیف نمی‌تواند بر مولا به عنوان حجّت مطرح باشد.

و خداوند نمی‌تواند بگوید: چون تو احتمال تکلیف می‌دادی پس حجّت بر تو تمام است. و نیز

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۴۸

عقل در مورد دوران بین محذورین، حکم به تخییر می‌کند و ما می‌توانیم بگوییم:

«أصالة التخییر حجّة» یعنی اتیان یک طرف، برای شما کافی است و مولا نمی‌تواند با وجود اتیان یک طرف، اتیان طرف مقابل را نیز از شما بخواهد. از آنچه گفته شد معلوم گردید که مسائل اصولی قسم دوّم- که به حسب ظاهر در آنها عنوان حجّت نبود- را نیز می‌توان به مسائل اصولی قسم اوّل- که به حسب ظاهر در آنها عنوان حجّت وجود داشت- برگشت داد و در نتیجه، عنوان حجّت در تمام مسائل اصولی مطرح است و می‌توان گفت: موضوع علم اصول، عنوان «الحجّة فی الفقه» است. مرحوم بروجردی سپس می‌فرماید: مسائلی چون مقدّمه واجب- که در آن از ملازمه بین وجوب ذی المقدّمه و وجوب مقدّمه بحث می‌شود- و مسأله ضدّ- که در آن بحث می‌شود آیا امر به شیء مقتضی نهی از ضد است یا نه؟- از مسائل علم اصول خارجند و به حکم عقل برگشت می‌کنند.[۶۰] البته ما می‌توانیم این موارد را نیز در عنوانی که مرحوم بروجردی مطرح کرد وارد کنیم تا این‌گونه مسائل نیز داخل در مسائل علم اصول باشند، زیرا حجّت- به نظر ما- اختصاص به حجّت شرعی ندارد بلکه شامل حجّت عقلی نیز می‌شود همان گونه که در مسأله أصالة البراءة، حجّت عقلی مطرح بود. بنابراین در مورد مقدّمه واجب می‌گوییم: آیا وجوب ذی المقدّمه، حجّت بر وجوب مقدّمه است یا نه؟ یعنی اگر مولا، ذی المقدّمه را واجب کرد آیا این وجوب، به عنوان حجّت بر وجوب مقدّمه است یا نه؟ در صورتی که ملازمه ثابت باشد، عقل حکم به حجّیت می‌کند. و در مسئله ضد می‌گوییم: آیا امر به ازاله، حجّت بر نهی از صلاة است یا نه؟ در اینجا هم مسأله حجّت، مطرح است و لازم نیست این‌ها را از علم اصول خارج بدانیم. قبل از بررسی کلام مرحوم بروجردی، لازم است کلام امام خمینی «دام ظلّه» را

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۴۹

نیز مطرح کنیم و پس از آن به نقد و بررسی نظریه این دو بزرگوار بپردازیم.

کلام امام خمینی «دام ظلّه»

امام خمینی «دام ظلّه» اگرچه مبنای مرحوم بروجردی در مورد موضوع علم- یعنی جامع بین محمولات- را نپذیرفت، بلکه موضوع علم را جامع بین موضوعات مسائل دانست، ولی در مورد موضوع علم اصول، نظریه مرحوم بروجردی را پذیرفته و معتقد است: موضوع علم اصول عنوان «الحجة فی الفقه» است، امّا با توجّه به اینکه «حجّة» در مسائل علم اصول به عنوان محمول قرار می‌گیرد و ایشان موضوع علم را «جامع بین موضوعات مسائل» می‌داند برای تطبیق عنوان «حجّة» بر «جامع بین موضوعات مسائل» می‌فرماید: مسائل علم اصول، از مسائل واقعی تکوینی- مثل «زید قائم»- نیست که ما مجبور باشیم «زید» را موضوع و «قائم» را محمول بدانیم. بلکه مسائل علم اصول از امور اعتباری است، به‌همین‌جهت فرقی بین «خبر الواحد حجّة» و «الحجّة خبر الواحد» نیست. هر دو قضیه، صحیح است. بلکه چه‌بسا بتوانیم بگوییم: موضوع قرار دادن «حجّة» بهتر از محمول قرار دادن آن است، زیرا خداوند متعال برای احکام و قوانین خود، حجّت‌هایی در اختیار ما قرار داده است و آنچه برای ما مجهول است، تعیّنات و مصادیق این حجّت‌هاست. و ما از طریق علم اصول می‌خواهیم به این مصادیق برسیم، مثلًا نمی‌دانیم آیا این حجّت در ضمن خبر واحد تعیّن دارد یا نه؟

قائلین به حجّیت خبر واحد می‌گویند: بلی. و منکرین حجّیت خبر واحد می‌گویند: نه. و نمی‌دانیم آیا این حجّت، در ضمن ظاهر کتاب تعیّن دارد یا نه؟ پاسخ قائلین به حجّیت ظواهر کتاب، مثبت و پاسخ اخباریین، منفی است. سپس امام خمینی «دام ظلّه»- مانند مرحوم بروجردی- تشبیهی ذکر کرده و می‌فرماید: ما ملاحظه می‌کنیم که موضوع فلسفه را «وجود» یا «موجود بما هو موجود» قرار

داده‌اند، درحالی که وقتی با مسائل فلسفه برخورد می کنیم، می‌بینیم عنوان

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۵۰

«موجود» جنبه محمولی دارد نه موضوعی. از اینجا می‌فهمیم که اگرچه ظاهر قضیه فلسفی، «الجسم موجود» است ولی باطنش «الموجود جسم» می‌باشد. در علم اصول نیز این‌چنین است.[۶۱] در نتیجه، مرحوم بروجردی و حضرت امام خمینی «دام ظلّه» موضوع علم اصول را عنوان «الحجّهٔ فی الفقه» می‌دانند ولی تقریب استدلال آنان با یکدیگر تفاوت دارد. بررسی کلام آیت‌اللَّه بروجردی رحمه الله و امام خمینی «دام ظلّه» به مرحوم بروجردی عرض می کنیم: ما جامع بین محمولات را نمی‌پذیریم بلکه جامع بین موضوعات را می‌خواهیم. و نسبت به کلام امام خمینی «دام ظلّه» می گوییم: ما هیچ انگیزه‌ای نداریم که مسأله اصولی را قلب کرده و مثلًا به جای «خبر الواحد حجّهٔ» بگوییم: «الحجّهٔ خبر الواحد»، بلکه با باقی ماندن مسئله بر اصل خود می‌توانیم عنوان «الحجّهٔ فی الفقه» را به عنوان موضوع علم اصول بپذیریم. برای بیان مطلب ابتدا به ذکر مقدّمه‌ای می‌پردازیم: معنای قضیه «زیدٌ انسانٌ» این است که «زید، واحدی از طبیعت انسان است»، زیرا تنوین تنکیر در «انسانٌ» موجب می‌شود که «انسان» در این قضیّه از «طبیعت انسان» جدا شود. در این صورت اگر «انسان» مصداق طبیعت انسان قرار گیرد معنایش این نیست که زید، دیگر مصداق طبیعت انسان نیست. هم «زید» مصداق طبیعت انسان است و هم «انسانٌ» مصداق طبیعت انسان است، بلکه «زید» در مصداقیت قوی‌تر از «انسانٌ» است، زیرا «انسانٌ» به معنای «واحدٌ من أفراد الإنسان» است و این معنا، معنایی کلّی و دارای ابهام است. و این ابهام در «زید» وجود ندارد. اکنون با توجّه به مقدّمه فوق، به امام خمینی «دام ظلّه» عرض می کنیم:

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۵۱

ما انگیزه‌ای نداریم که مسئله «خبر الواحد حجّهٌ» را قلب کرده و به صورت «الحجّهُ خبر الواحد» دربیاوریم بلکه مسئله را به صورت اصلی خود باقی گذارده و می گوییم:

«حجّهٌ» در مسأله «خبر الواحد حجّهٌ» غیر از «الحجّهٔ فی الفقه» است زیرا «حجّهٌ» در مسأله اصولی دارای تنوین است و به معنای «واحدٌ من مصادیق الحجّهٔ» می‌باشد- مثل «انسانٌ» در مثال قبل- ولی در «الحجّهٔ فی الفقه» که به عنوان موضوع علم اصول است، طبیعی و کلّیِ حجّت مطرح است. در این صورت، مصداقیت «خبر الواحد» نسبت به «الحجّهٔ فی الفقه» قوی‌تر از مصداقیت «حجّهٌ» نسبت به «الحجّهٔ فی الفقه» است چون مراد از «الحجّهٔ فی الفقه» حجّت‌های روشن و واضح است، نه حجّت مبهم. مثل اینکه بگوییم: موضوع علم اصول «الحجّهٔ الواضحهٔ فی الفقه» است. و اگر ما چنین تعبیری را بکار ببریم، «خبر الواحد» به عنوان مصداق «الحجّهٔ الواضحهٔ» است و «حجّهٌ» مصداق آن نمی‌باشد. زیرا «حجّهٌ» همراه با تنوین نکره است و به معنای «أحد الحجج» و دارای ابهام است و تعیّن ندارد و برای ما روشن نیست. نتیجه بحث در ارتباط با موضوع علم اصول: از آنچه گفته شد معلوم گردید که موضوع علم اصول عنوان «الحجّهٔ فی الفقه» است و ما هرچند این عنوان را «جامع بین موضوعات مسائل» بدانیم نیازی به قلب مسائل نیست و آنچه در مورد فلسفه گفته شد، نمی‌توان در رابطه با تمام مسائل علم اصول مطرح کرد، زیرا لازم می‌آید در تمام مسائل اصول جای موضوع و محمول را عوض کنیم و این موجب بروز مشکلاتی در علم اصول می‌شود.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۵۲

مسأله چهارم تعریف علم اصول

اشاره

برای علم اصول، تعاریفی ذکر کرده‌اند که در ذیل به بررسی آنها می‌پردازیم:

۱– تعریف مشهور از علم اصول

اشاره

مشـهور فرموده‌اند: علم اصول، علم به قواعد ممهَّده برای استنباط احکام شرعی است.[۶۲] توضیح: علوم متعدّدی در استنباط احکام شرعی دخالت دارند، مانند: ادبیات عرب، تفسـیر قرآن، منطق و ... ولی این علومْ «ممهَّده» برای اسـتنباط احکام شرعی نیستند، و تنها علمی که «ممهَّد» برای اسـتنباط احکام شـرعی است علم اصول می‌باشد. بنابراین کلمه «ممهَّده» به عنوان فارق بین علم اصول و سایر علومی است که در استنباط احکام شرعی دخالت دارند.

اصول فقه شیعه، ج۱، ص: ۱۵۳

مرحوم آخونـد، اشـکالاتی بر این تعریف وارد کرده است ولی قبل از بیان اشـکالات مرحوم آخونـد تذکر این نکته را لازم می‌دانیم که تعریف کردن علم اصول یا علم دیگر به «علم به قواعـدی است که ...» دارای مسامحه است، زیرا ما در بحث‌های گذشـته گفتیم: هر علمی عبـارت از مجموعه مسائـل آن علم است و علم به آن مسائـل، در حقیقت و ماهیت علم دخالتی نـدارد. علم نحو عبارت از مسائـل «کـلّ فاعـل مرفوع» و «کـلّ مفعول منصوب» و ... است و یـاد گرفتن مسائـل و عـدم آن، دخـالتی در ماهیت علم نحو نـدارد. بنابراین، تعریف مشهور دارای مسامحه است.

اشکالات مرحوم آخوند بر تعریف مشهور

اشاره

مرحوم آخوند، دو اشکال بر تعریف مشهور وارد کرده است:

اشکال اوّل: تعریف مشهور، جامعیت ندارد

اشاره

زیرا مسائـل زیـادی در علم اصول مطرح است که نمی‌توان آنها را خارج از علم اصول دانست، در حالی که تعریف فوق شامل آنها نمی‌شـود. و این مسائـل هم از نظر کیفی دارای اهمیت می‌باشـند و هم از نظر کمّی شایـد بیش از یـک سوّم مسائـل علم اصول را به خود اختصـاص داده‌انـد و پیـداست که ثلث مباحث یک علم را نمی‌توان خارج از آن علم و اسـتطرادی دانست. یکی از این مسائل، مسأله «ظنّ انسدادی بنا بر حکومت» می‌باشد: توضیح: در اصول، دلایلی برای حجّیت مطلق ظنون ذکر شده است، چهارمین دلیل در این رابطه، دلیل انسـداد است. دلیل انسداد دارای مقدّماتی است که یکی از آن‌ها انسداد باب علم و علمی است ۶۳] و به‌همین‌جهت

آن را دلیل انسداد نامیده‌اند.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۵۴

حال اگر مقدمات دلیل انسداد تمام باشد، در رابطه با نتیجه این مقدّمات، اختلاف وجود دارد. بعضـی نتیجه آن را حجّیت مطلق ظنّ بنا بر کشف و بعضی حجّیت مطلق ظن بنا بر حکومت می‌دانند. البته هر دو قبول دارند که دلیل انسداد یک دلیل عقلی است.

ولی کسانی که قائل به کشـفند، معتقدنـد در صورت تمام بودن مقـدمات، عقل کشف می‌کنـد که شارع مقدّس در چنین شـرایطی، مطلق ظن را حجّت قرار داده است.

بنابراین، حجّیت ظنّ در حال انسـداد، حجّیت شـرعی است هرچند کاشف این حجّیت عبارت از عقل است. ولی کسانی که نتیجه را حجّیت مطلق ظن بنا بر حکومت می‌داننـد، معتقدنـد که در صورت تمام بودن مقدمات دلیل انسداد، خود عقل «مطلق ظن» را حجّت قرار می‌دهد. عقل همان‌طور که حکم به حجّیت «قطع» می‌کرد، در چنین شرایطی نیز «ظن» را حجّت می‌داند. با این تفاوت که حکم عقل به حجّیت قطع، شـرایطی ندارد ولی در باب «ظنّ» با توجّه به مقدمات دلیل انسداد و شرایط آن می‌باشد. و به تعبیر دیگر: حکم عقل به حجیّت قطع، به نحو اطلاق است ولی در مورد «ظنّ» مشروط است.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۵۵

بنابراین، اگر نتیجه دلیل انسداد، حجّیت ظنّ بنا بر حکومت باشد، «ظن» به عنوان یک حجّت عقلی مطرح خواهد بود. مرحوم آخوند می‌فرماید: تعریف مشهور، ظنّ انسدادی بنا بر کشف را شامل می‌شود، زیرا در این صورت، «ظن» حجّیت شرعی پیدا می‌کند و مانند خبر واحـد و سـایر حجج و امارات شـرعی در تعریف مشـهور داخل است. ولی ظن انسـدادی بنا بر حکومت را شامل نمی‌شود زیرا «ظن» در این صـورت به عنـوان یـک حجت عقلی مطرح است. سـؤال: قطع نیز یـک حجّت عقلی است پس چگونه تعریف مشـهور شامـل آن می‌شـود و در اصول مورد بحث قرار می‌گیرد؟ جواب: ظـاهر این است که مراد از اسـتنباط- در تعریف مشـهور- اسـتنباط قطعی است و شامل ظنّی نمی‌شود. بنابراین، قطع اگرچه حجّت عقلی است ولی با توجّه به این که اسـتنباط در مورد آن قطعی است، پس تعریف مشـهور شامل آن می‌گردد. ولی در مورد ظن انسدادی بنا بر حکومت، اسـتنباطْ غیر قطعی است و تعریف مشهور شامل آن نمی‌شود. اگرچه ظن انسدادی بنا بر حکومت نیز به عنوان یک حجّت عقلی مطرح است. سؤال: اگر اسـتنباط قطعی ملاک باشد، استنباط قطعی، در موارد حجج و امارات شرعی چگونه تصویر می‌شود؟ آیا استنباط حکم شرعی از خبر واحد، استنباط قطعی است؟ جواب: کلام مشـهور در اینجا بر اساس مبنایی است که در مورد امارات شـرعی اختیار کرده‌اند. مشهور معتقدند: وقتی شارع مقدس اماره را حجت قرار داد، برطبق مؤدّای اماره حکمی ظاهری جعل می‌کنـد، خواه این اماره مطابق با واقع باشد یا مطابق نباشد. و حکم ظاهری در اینجا برای ما قطعی است نه ظنّی، هرچنـد حکم واقعی برای ما مظنون است. مثلًا اگر خبر زراره قائم به وجوب نماز جمعه شود معنای حجّیت خبر زراره- بنا بر نظر مشـهور- این است که شارع با گفتن «صدّق العادل» خود را پشـتوانه قول زراره دانسته و به دنبال خبر او، وجوب نماز جمعه را به عنوان حکم ظاهری جعل

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۵۶

می‌کنـد. خواه نماز جمعه در واقع واجب باشد یا نه. و اگر مسـئله این‌طور شد، حجّت‌های عقلی از حجّت‌های شـرعی جدا می‌شوند. یعنی اگر ما قطع به وجوب نماز جمعه پیدا کردیم، به دنبال این قطع، حکم مماثلی جعل نمی‌شود. بلکه قطع، به این معناست که اگر نمـاز جمعه به حسب واقع واجب بود گریبـان مـا را می‌گیرد و اگر واجب نبود گریبان ما را نمی‌گیرد. ولی اگر زراره خبر به وجوب نمـاز جمعه داد، در اینجا حکم ظاهری برای ما قطعی است نه ظنّی و آنچه برای ما ظنّی است حکم واقعی نماز جمعه است. بنابراین، در مـورد امـارات شـرعی، اسـتنباط قطعی مطرح است. به‌همین‌جهت، مشـهور در کلاـم خود فرمودنـد: «القواعـد الممهّـدهٔ لاسـتنباط الأحکام الشـرعیهٔ» و احکام شـرعیه را مقیـد به «واقعیه» نکرده‌اند. پس تعریف مشـهور شامل امارات و حجج شـرعی می‌باشد. مرحوم

آخوند معتقد است: تعریف مشهور شامل «ظنّ انسدادی بنا بر حکومت» نمی‌شود. زیرا در مورد ظنّ انسدادی بنا بر حکومت که عقل حکم به حجّیت ظنّ می کنـد، حکم ظاهری جعل نمی‌شود. و این حکم عقل، ماننـد حکم عقل به حجّیت قطع است با این تفاوت که استنباط در مـورد قطع، بـا وصف قطعیتش محفوظ است- اگرچه حکم ظـاهری در کـار نیست-. وقـتی مکلّف، قطع به حکمی پیـدا کرد، دیگر احتمال اینکه قطع او مخالف با واقع باشـد برایش مطرح نیست اگرچه شایـد به حسب واقع، قطع او مخالف با واقع باشـد، چون قـاطع، قطع به حکم واقعی دارد و به نظر خودش فقـط واقع را می‌بینـد. در مورد امـارات شـرعی نیز قطع به حکم ظاهری وجود دارد. ولی در مـورد ظنّ انسـدادی بنـا بر حکـومت، نه قطع به حکم واقعی داریم و نه قطع به حکم ظـاهری. بنـابراین اگر مشـهور در کلام خود «استـنباط قطعی» را اراده کرده باشند، «ظنّ انسدادی بنا بر حکومت» از مسائل اصولی خارج بوده و تعریف مشهور، شامل آن نمی‌شود.[۶۴]

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۵۷

دفاع از مشهور

ممکن است مشـهور بگوینـد: نظر مـا اسـتنباط قطعی نیست بلکه اعم از اسـتنباط قطعی و ظنّی است. در این صـورت، اشـکال مرحوم آخوند دفع می‌شود.

اشکال دوّم مرحوم آخوند بر کلام مشهور:

برای بیان این اشـکال، ابتـدا بایـد مقـدّمه‌ای ذکر کنیم: یکی از مباحث مهم علم اصول مباحث اصول عملیه است که حدود یک‌سوّم مباحث اصول را به خود اختصاص داده است و نمی‌توان ملتزم به اسـتطرادی بودن این مباحث گردید. اصول عملیه بر دو قسم است: قسم اوّل: اصول عملیه‌ای که در شـبهات موضوعیه جاری می‌شونـد، مانند: أصالهٔ الحلیهٔ، أصالهٔ الطهارهٔ و استصـحابی که در شـبهات موضوعیه جاری می‌شود، مثل اینکه بدانیم لباسـی در اوّل صبح نجس بوده سپس شک در تطهیر آن بنمائیم و استصحاب نجاست را جاری کنیم و یا در طهارت آبی که حالت سابق آن مشـخص نیست شک کنیم و أصالـهٔ الطهارهٔ جاری کنیم و یا در مورد مایعی که مردّد بین خمر و خـلّ است اصالـهٔ الحلّیـهٔ را جاری کنیم. قسم دوّم: اصول عملیه‌ای که در شـبهات حکمیّه جریان دارنـد، مثل: أصالهٔ الحلّیهٔ و أصالهٔ البراءهٔ- که در شـبهات حکمیه وجوبیه جریان پیدا کند- و مثل استصـحاب- که در شـبهات حکمیه جاری شود-. مثلًا اگر نتوانیم حکم نمـاز جمعه را از روی دلیل بـدست آوریم ممکن است به استصـحاب تمسّک کرده و بگوییم: نماز جمعه در زمان حضور امام علیه السلام واجب بوده و الآن در وجوب آن شک داریم و مقتضای استصحاب این

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۵۸

است که نمـاز جمعه در زمان غیبت نیز واجب باشـد. حال یک نزاعی بین علما وجود دارد که آیا اصول عملیه، داخل در علم اصول می‌باشـند یا از آن خارجنـد و یا در این زمینه بایـد تفصیل داد؟ شـیخ انصاری رحمه الله و مرحوم آخونـد و جماعتی دیگر معتقدند: اصول عملیه‌ای که در شبهات موضوعیه جریان دارند، از مسائل علم اصول خارج بوده و داخل در مسائل فقهی می‌باشند، ولی اصول عملیه‌ای که در شبهات حکمیه جریان دارند، داخل در مباحث علم اصول می‌باشند.[۶۵]

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۵۹

بعضی دیگر قائلند: همه مباحث اصول عملیه، خارج از علم اصول است و ذکر آنها در علم اصول، استطرادی است. حال با توجّه به مقدّمه فوق برمی‌گردیم به اصل اشکال مرحوم آخوند بر تعریف مشهور: مرحوم آخوند می‌فرماید: تعریف مشهور، اصول عملیه‌ای را که در شبهات حکمیه جاری می‌شوند، شامل نمی‌شود، با اینکه اصول عملیه از مباحث مهم علم اصول است و نمی‌توان ملتزم به استطرادی بودن مباحث مربوط به آنها گردید.[۶۶] در اینجا ممکن است کسی سؤال کند: چه فرق است بین اینکه انسان، حکم وجوب نماز جمعه را از روایت بدست آورد یا از استصحاب؟ چرا تعریف مشهور شامل قسم اوّل بشود ولی قسم دوّم را شامل نشود؟ بعضی از شاگردان مرحوم آخوند[۶۷]- که طبعاً این معنا را از خود مرحوم آخوند گرفته است- در حاشیه کفایه در پاسخ سؤال فوق می‌گوید: عبارت مشهور که فرموده‌اند: «القواعد الممهّدهٔ لاستنباط الأحکام الشرعیهٔ»،

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۶۰

به این معناست که ما یک سری قواعد داریم و یک سری احکام شرعیه و این احکام شرعیه را از این قواعد استنباط می‌کنیم. ملاحظه می‌شود که در این تعریف روی کلمه «استنباط» تکیه شده است و در استنباط باید بین «مستنبَط» و «مستنبَط منه» مغایرت وجود داشته باشد. بنابراین باید قواعد ممهَّدهٔ غیر از احکام شرعی باشند و احکام شرعی، نفس این قواعد نیستند. البته مراد از مغایرت این نیست که بین آن‌ها ضدّیت وجود داشته باشد بلکه به معنای این است که این‌ها دو چیزند که یکی از دیگری استنباط می‌شود. حال اگر خبر واحد بر وجوب نماز جمعه دلالت کند، مجتهد می‌گوید:

من وجوب نماز جمعه را از راه خبر واحد استنباط کردم ولی اگر به استصحاب تمسّک کند نمی‌تواند بگوید: من وجوب جمعه را از راه «لا- تنقض الیقین بالشک» استنباط کردم، زیرا مسئله وجوب جمعه یکی از مصادیق «لا- تنقض الیقین بالشک» است و تطبیق کلّی بر فرد را نمی‌توان استنباط نامید. تطبیق کلّی بر فرد با استنباط فرد از کلّی تفاوت دارد. مثلًا اگر مولا بگوید: «أکرم کلَّ عالم» در مورد اکرامِ زیدِ عالم نمی‌توان گفت: حکم اکرامِ زیدِ عالم را از «أکرم کلَّ عالم» استنباط کردم بلکه این، از باب تطبیق کلّیِ «أکرم کلَّ عالم» بر مصداق- یعنی «زیدِ عالم»- است. در باب قیاس نیز که صغری و کبری و شکل اوّل درست می‌کنید نمی‌توانید بگویید: من حکم صغری را از کبری استنباط می‌کنم. خلاصه اشکال مرحوم آخوند این است که چون مشهور در تعریف خود کلمه «استنباط» را بکار برده‌اند و ما در مورد اصول عملیه جاری در شبهات حکمیه نمی‌توانیم «استنباط» را مطرح کنیم بنابراین، اصول عملیه جاری در شبهات حکمیه از تعریف مشهور خارج است.[۶۸]

۲- تعریف مرحوم آخوند از علم اصول

اشاره

مرحوم آخوند برای فرار از اشکالاتی که بر کلام مشهور وارد است، تعریف دیگری برای علم اصول ارائه کرده و فرموده است: «الأولی تعریفه بأنّه صِناعهٔ یعرف بها

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۶۱

القواعد التی یمکن أن تقع فی طریق استنباط الأحکام أو التی ینتهی إلیها فی مقام العمل».[۶۹] یعنی علم اصول عبارت از فنّ و صناعتی است که انسان به وسیله آن فن و صناعت، قواعدی را می‌شناسد که آن قواعد باید یکی از دو خصوصیت زیر را- به طریق مانعهٔ الخلوّ- دارا باشند: یا قواعدی باشند که بتوانند در طریق استنباط حکم شرعی قرار گیرند و یا قواعدی که در طریق استنباط قرار نمی‌گیرد ولی مجتهد در مقام عمل و از روی ناچاری به آنها پناه می‌برد. به نظر مرحوم آخوند، آن دو اشکالی که به تعریف مشهور

وارد بود بر این تعریف وارد نیست و ظن انسدادی بنا بر حکومت و اصول عملیه جاری در شبهات حکمیه- که به نظر مرحوم آخوند، از تعریف مشهور خارج بودند- در این تعریف داخل می‌باشند.
زیرا این دو مورد از مواردی هستند که به عنوان آخرین چاره و آخرین پناهگاه برای مجتهد بوده و داخل در «أو التی ینتهی إلیها فی مقام العمل» می‌باشند. و فرض این است که اگر ظن انسدادی بنا بر حکومت و اصول عملیه را نیز کنار بگذارد دیگر راهی برای بدست آوردن حکم الهی ندارد.

اشکالات تعریف مرحوم آخوند

اشاره

امام خمینی «دام ظلّه» فرموده است: تعریف مرحوم آخوند از بدترین تعریفات برای علم اصول است سپس دو اشکال به این تعریف وارد کرده که یکی از آنها قابل جواب است و دیگری هم- در مقابل اشکالاتی که دیگران وارد کرده‌اند- خیلی مهم نیست.

اشکال اوّل: کلمه «صناعهٔ» مربوط به «علوم عملی» است

و در مواردی بکار می‌رود که آثار عملی مشهود دارد، مثل نجّاری و آهنگری و .... ولی علم اصول
اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۶۲
این‌گونه نیست، به‌همین‌جهت در تعبیرات امروزه می‌گویند علم و صنعت. و صنعت را در محدوده خاصی بکار می‌برند. امام خمینی «دام ظلّه» سپس می‌فرماید: در تعریف مرحوم آخوند «صناعهٔ» به عنوان وسیله‌ای برای «معرفت قواعد» مطرح شده است در حالی که این قواعد چیزی غیر از مسائل علم اصول نیست. در نتیجه، بنا بر تعریف ایشان، مسائل علم اصول، از علم اصول خارج می‌شوند، چون مرحوم آخوند، مسائل علم اصول را چیزی دانسته‌اند که با علم اصول شناخته می‌شوند نه اینکه خودِ علمِ اصول باشند. و علم اصول- به نظر مرحوم آخوند- همان صناعتی است که قواعد و مسائل، با آن صناعت شناخته می‌شوند.[۷۰] این اشکال خیلی مهمّ نیست.

اشکال دوّم: تعریف مرحوم آخوند،

اشاره

بعضی از قواعد فقهیه را نیز شامل می‌شود، زیرا بعضی از قواعد فقهیه نیز- مانند قواعد اصولیه- در طریق استنباط حکم شرعی قرار می‌گیرند، مثلًا یکی از قواعد فقهیه قاعده «ما یضمن بصحیحه یضمن بفاسده» است که در مکاسب در مسئله «مقبوض به بیع فاسد» مطرح شده است. معنای این قاعده این است که هر عقدی که در صحیح آن عقد، ضمان به مسمّی وجود داشته باشد- چون در

صحیح همیشه ضمان به مسمّی وجود دارد- در فاسد آن نیز ضمان به مثل و قیمت واقعی تحقّق دارد. این یک قاعده‌ای است که از روی دلیل ثابت شده است. و این قاعده فقهیه می‌تواند در طریق استنباط قرار گیرد، مثلًا اگر شک کنیم که در مورد مقبوض به بیع فاسد ضمان تحقّق دارد یا نه؟ می‌توانیم از راه این قاعده، حکم شرعی را استنباط کنیم.[۷۱]

دفاع از مرحوم آخوند:

اینجا حساب کلّی و فرد است و استنباط صدق

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۶۳

نمی‌کند. بلکه حکم فرد از طریق روشن بودن حکم کلّی بدست می‌آید و گفته می‌شود: صغری: البیع یضمن بصحیحه، کبری: کلّ ما یضمن بصحیحه یضمن بفاسده، نتیجه: البیع یضمن بفاسده.

اشکال سوّم: مرحوم محقق اصفهانی ۷۲] در حاشیه بر کفایه، بر مرحوم آخوند اشکال کرده می‌گوید:

اشاره

با توجه به این که مرحوم آخوند در مقام تعریف علم اصول، جامعی بین قواعد اصولیه مطرح نکرد، معلوم می‌شود به نظر ایشان جامعی بین آنها وجود نداشته است و اگر وجود داشت باید در تعریف علم اصول، همان جامع را ذکر می‌کرد. روشن است که با نبودن جامع بین این دو خصوصیت، نمی‌توان انتظار داشت که بر علم اصول یک غرض مترتب باشد. خود مرحوم آخوند بارها در کفایه فرموده است: «اگر دیدیم معلول، واحد است کشف می‌کنیم که علّت هم واحد است و دو مؤثر بدون قدر جامع نمی‌توانند در یک اثر تأثیر بگذارند». بنابراین، چون دو خصوصیت در بین است باید دو غرض بر علم اصول مترتب باشد، هر غرضی بر یکی از دو خصوصیت. و این با کلام مرحوم آخوند- در اوایل کتاب- منافات دارد، زیرا ایشان ابتدا فرمود: «بعید است علمی دارای دو غرض باشد» و سپس فرمود: «چنین چیزی امتناع وقوعی دارد». پس چگونه ممکن است چیزی را که خود ایشان قائل به امتناع وقوعی آن می‌باشد در اینجا ملتزم شده باشد؟[۷۳]

دفاع از مرحوم آخوند:

ممکن است گفته شود: اگرچه مرحوم آخوند اشاره‌ای به جامع نکرده است ولی می‌توان در واقع جامعی بین این دو خصوصیت فرض کرد.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۶۴

نحوه تصوّر جامع به این صورت است که به جای این دو خصوصیت- یعنی «القواعد التی ...» و «أو الّتی ...»- بگوییم: «القواعد التی یوجب تعیین وظیفهٔ المکلّف فی مقام العمل» یا بگوییم: «القواعد التی یرفع التحیّر فی مقام العمل» و روشن است که تعیین وظیفه مکلّف در مقام عمل و نیز رفع تحیّر او در مقام عمل، هم به خبر واحد و ظاهر کتاب و هم به ظن انسدادی بنا بر حکومت و اصول عملیه حاصل می‌شود. مکلّف می‌خواهد بداند وظیفه او در روز جمعه چیست؟ ممکن است روایتی دلالت بر وجوب نماز جمعه کند

و وظیفه مکلّف را مشخّص کند و ممکن است وظیفه مکلّف از راه استصحاب وجوب نماز جمعه مشخص شود. بنابراین هم روایت و هم استصحاب در تعیین وظیفه مکلّف در مقام عمل و در رفع تحیّر از او در مقام عمل مشترکند. اشکال بر کلام فوق: اگر بخواهیم به این صورت قدر جامع درست کنیم، این قدر جامع شامل قواعد فقهیه نیز می‌شود، زیرا مکلّف وقتی با مسأله بیع فاسد برخورد کرد و ندانست که آیا بیع فاسد ضمان‌آور است یا نه؟ قاعده «کلّ ما یضمن بصحیحه یضمن بفاسده» مشکل او را حلّ کرده و تحیّر او را برطرف می‌کند، زیرا در قدر جامع ذکر شده کلمه «استنباط» مطرح نشده است تا به وسیله آن، قواعد فقهیه خارج شود. بنابراین، نمی‌توان بین دو عنوان مذکور در کلام مرحوم آخوند، قدر جامعی فرض کرد. در نتیجه اشکال مرحوم محقق اصفهانی بر کلام مرحوم آخوند به قوت خود باقی است.

اشکال چهارم بر تعریف مرحوم آخوند:

این اشکال در رابطه با حجّیت امارات شرعیه- مثل خبر واحد- بر مرحوم آخوند وارد است و توضیح مطلب نیاز به مقدّمه‌ای دارد که در ذیل به ذکر آن می‌پردازیم: مشهور معتقدند: معنای حجّیت شرعی امارات- مثل خبر واحد- این است که شارع مقدّس برطبق مؤدای اماره، حکمی ظاهری جعل می‌کند. بنابراین اگر زراره، وجوب نماز جمعه را روایت کرد شارع مقدّس یک وجوب ظاهری برای نماز جمعه، جعل می‌کند، هرچند خبر زراره مطابق با واقع نباشد و نماز جمعه وجوب نداشته باشد.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۶۵

ولی با توجّه به اینکه زراره، عادل است شارع مقدّس قول او را اعتبار کرده است، یعنی برطبق مؤدای قول او حکمی ظاهری جعل می‌کند. و روی همین مبنای مشهور بود که ما در مورد کلمه «استنباط» در تعریف مشهور گفتیم: این استنباط اعم از استنباط حکم واقعی و استنباط حکم ظاهری است. مرحوم آخوند معتقد است: معنای حجّیت امارات شرعی همانند معنای حجّیت قطع است با این تفاوت که حجّیت قطع، عقلی و حجّیت امارات، شرعی است. معنای حجّیت در مورد قطع، منجّزیت و معذّریت است، یعنی اگر به چیزی قطع پیدا کردیم و قطع ما با واقع مطابق بود، قطع، جنبه منجّزیت پیدا می‌کند زیرا همان حکم واقعی گریبان ما را می‌گیرد. و اگر با واقع مخالف بود این قطع برای ما جنبه معذّریت پیدا می‌کند و موجب می‌شود که در مورد ترک واقع- نزد خداوند- معذور باشیم، بدون اینکه در صورت مخالفت قطع با واقع، حکم جدیدی جعل شود. اگر ما صد بار هم قطع به وجوب نماز جمعه پیدا کنیم ولی به حسب واقع، نماز جمعه واجب نباشد، وجوبی پیدا نمی‌کند. مرحوم آخوند می‌فرماید: خبر واحد نیز از این جهت مانند قطع است و در صورت موافقت با واقع، جنبه منجّزیت مطرح است و واقع، گریبان انسان را می‌گیرد. و در صورت مخالفت با واقع، فقط جنبه معذّریت مطرح است، بدون اینکه انشاء حکم مماثل وجود داشته باشد. ولی حجّیت قطع و خبر واحد از یک جهت با یکدیگر تفاوت دارند و آن این است که حجّیت قطع، عقلی است و حجّیت خبر واحد، شرعی است، یعنی شارع مقدّس نسبت به خبر واحد، جعل حجّیت کرده و گویا فرموده است: جعلت خبر العادل حجةً.

زیرا حجّیت، از احکام وضعی- مانند زوجیت و ملکیت- و قابل جعل است. البته این قابلیت جعل در مورد امارات است و در باب قطع، خود عقل حکم به حجّیت می‌کند و جعل حجّیت غیر از حکم به حجّیت است. به بیان دیگر: این «صدّق العادل» که شما در اصول مطرح می‌کنید باطنش همان جعل حجّیت در رابطه با خبر عادل است.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۶۶

حال با توجّه به مقدّمه فوق به مرحوم آخوند می‌گوییم: شما از یک طرف مسأله خبر واحد را از اهم مسائل اصولی می‌دانید و از

طرفی معتقدید: نقش شارع در ارتباط با خبر واحد، جعل حجّیت است و حجّیت را به معنای منجّزیت و معذّریت دانستید نه به معنای انشاء حکم مماثل و مطابق با مؤدّای اماره.
حال سؤال می‌شود: مسأله خبر واحد در کدام‌یک از آن دو خصوصیتی است که در مورد قواعد علم اصول مطرح کردید؟ بدیهی است که- بنابه فرموده ایشان- نمی‌توانیم بگوییم: «مسأله خبر واحد داخل در خصوصیت اوّل- یعنی «التی یمکن أن تقع فی طریق الاستنباط»- است زیرا اگر زراره، روایتی بر وجوب نماز جمعه نقل کرد، نمی‌توانیم بگوییم: «این خبر واحد در طریق استنباط قرار گرفته است»، چون با روایت زراره چیزی استنباط نشده است و معنای حجّیت قول زراره- به فرموده مرحوم آخوند- منجّزیت و معذّریت است و این با استنباط فرق دارد. به عبارت دیگر: اگر زراره، روایتی بر وجوب نماز جمعه نقل کرد، ما نمی‌توانیم بگوییم: «از این روایت، وجوب را استنباط کرده‌ایم»، زیرا قول او برای ما افاده علم به وجوب نمی‌کند، حتی در بسیاری از موارد افاده ظنّ هم نمی‌کند. بلکه معنای حجّیت قول زراره، منجّزیت و معذّریت است یعنی به دنبال قول زراره، شارع می‌گوید: اگر قول زراره مطابق با واقع بود، همان واقع گریبان شما را می‌گیرد و اگر مخالف با واقع بود، تو معذوری. و با این دو «اگر» نمی‌توان استنباط را درست کرد. و نیز نمی‌توان گفت: مسأله خبر واحد داخل در خصوصیت دوّم- یعنی «أو التی ینتهی إلیها فی مقام العمل»- است، زیرا این خصوصیت به عنوان آخرین چاره و راه حلّ است در حالی که خبر واحد در فقه به عنوان آخرین راه حلّ مطرح نیست بلکه برای اثبات احکام، ابتدا به سوی خبر واحد می‌رویم و آخرین چاره، اصول عملیه است. بنابراین، خبر واحد و سایر امارات شرعیه از تعریف مرحوم آخوند خارج است در حالی که این‌ها از مهم‌ترین مباحث علم اصول می‌باشند. و این مهم‌ترین اشکالی است که بر مرحوم آخوند- روی مبنای خودشان- وارد است. در نتیجه، تعریف مرحوم آخوند
اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۶۷
نمی‌تواند تعریف صحیحی باشد.

۳- تعریف محقق نائینی رحمه الله از علم اصول

اشاره

محقق نائینی رحمه الله در تعریف علم اصول فرموده است: «علم اصول، علم به کبریاتی است که اگر صغریات را به آنها ضمیمه کنیم، حکم کلّی الهی استنتاج می‌شود».[۷۴]

اشکالات تعریف مرحوم نائینی

بر کلام مرحوم نائینی اشکالات زیر وارد است: اشکال اوّل: در تعریف علم، نباید کلمه «علم» را اخذ کنیم، زیرا هر علمی عبارت از مجموعه‌ای از مسائل است، خواه کسی عالم به آن مسائل باشد یا نباشد. درست است که این علوم، علوم اعتباری می‌باشند ولی اعتباری بودن به معنای پوچ بودن نیست، بلکه این علوم در عین این که اعتباری هستند، دارای واقعیت می‌باشند و واقعیت آنها را مسائل آن علم تشکیل می‌دهد و این مسائل در جای خود محفوظ است، خواه کسی عالم به آنها باشد یا نباشد. نه این که علم عبارت از علم به مسائل باشد. این اشکال، بر تعریف مشهور و تعریف مرحوم آخوند نیز وارد بود. اشکال دوّم: تعریف مرحوم نائینی شامل بعضی از قواعد فقهیه نیز می‌شود. توضیح: قواعد فقهیه به دو دسته تقسیم می‌شوند: دسته اوّل: قواعدی که از نظر عمومیت،

همانند نوع می‌باشند و مصادیق و ماهیت‌هایی تحت پوشش آنها قرار دارند، که این‌ها افرادند و دارای خصوصیات فردی می‌باشند.

اصول فقه شیعه، ج۱، ص: ۱۶۸

دسته دوّم: قواعدی که از نظر عمومیت، جنبه جنس داشته و انواعی تحت آن قواعد وجود دارند که خود آن انواع به نوبه خود دارای عمومیت می‌باشند. با توجّه به مطلب فوق می‌گوییم: تعریف مرحوم نائینی، آن دسته از قواعد فقهیه را که جنبه جنس دارند شامل می‌شود، زیرا در تعریف ایشان عنوان «استنباط» ذکر نشده بلکه عنوان صغری و کبری و نتیجه مطرح شده و فرموده است: علم اصول، علم به کبریاتی است که اگر صغریات به آنها ضمیمه شود، حکم کلّی الهی استنتاج می‌شود. بنابراین، قواعد فقهیه دسته دوّم، در تعریف مرحوم نائینی داخلند، مثلًا قاعده «کلّ عقد یضمن بصحیحه یضمن بفاسده» یکی از قواعدی است که جنبه جنس دارد و انواعی- چون بیع، اجاره و ...- تحت پوشش آن قرار دارند، که هریک از این انواع دارای هزاران مصداق می‌باشند. قاعده «ما یضمن» کبرایی است که اگر صغری به آن ضمیمه شود حکم کلّی الهی استنتاج می‌شود، مثلًا اگر شک کنیم که در بیع فاسد ضمان وجود دارد یا نه؟ با استفاده از قاعده «ما یضمن» می‌گوییم: صغری: البیع یضمن بصحیحه، کبری: کلّ عقد یضمن بصحیحه یضمن بفاسده، نتیجه: البیع یضمن بفاسده. اگر ایشان در تعریف خود کلمه «استنباط» را ذکر می‌کرد، ما روی همان کلمه تکیه کرده و می‌گفتیم: «مسأله کلّی و مصداق و جنس و نوع را نباید استنباط نامید، استنباط در موردی است که بین «مستنبَط» و «مستنبَط منه» مغایرت وجود داشته باشد». ولی با توجّه به این که ایشان صغری و کبری و نتیجه را مطرح کردند اشکال فوق بر ایشان وارد است. باید توجّه داشت که ما نمی‌خواهیم بگوییم: مسأله «کلّ خمر حرام» و امثال آن در تعریف مرحوم نائینی داخل است، زیرا نتیجه‌ای که از این‌گونه مسائل حاصل می‌شود حکم جزئی است نه کلّی، چون گفته می‌شود:

اصول فقه شیعه، ج۱، ص: ۱۶۹

صغری: هذا خمر، کبری: کل خمر حرام، نتیجه: هذا حرام. نتیجه‌ای که از این قیاس حاصل شد حکمی جزئی است. آنچه را ما اشکال می‌کنیم مسئله بیع و امثال آن می‌باشد که دارای حکمی کلّی می‌باشند. همان گونه که بیع صحیح دارای حکمی کلّی است، بیع فاسد نیز دارای حکمی کلّی است. قاعده «ما یضمن» می‌گوید: «کلّ ما یضمن بصحیحه یضمن بفاسده» و نتیجه این قاعده عبارت از «البیع یضمن بفاسده» است و این حکم کلّی است، به خلاف «هذا حرام» که به عنوان نتیجه در «کل خمر حرام» مطرح است. اشکال سوم: ظاهر تعریف محقق نائینی رحمه الله این است که با انضمام صغری به قواعد اصولیه که کبریات هستند، حکم کلّی الهی استنتاج می‌شود و به قاعده دیگری نیاز نداریم درحالی‌که در بعضی موارد به قواعد دیگر نیز احتیاج داریم. مثال: بدون تردید مسائلی چون «صیغه افعل ظاهر در وجوب است» و «صیغه لا- تفعل ظاهر در حرمت است» از مسائل علم اصول می‌باشند و کسی نمی‌تواند اصولی بودن آنها را انکار کند، هرچند ممکن است این مسائل در علوم دیگری- مثل لغت- نیز مورد بحث قرار گیرند و در آنجا نیز به عنوان مسأله آن علم مطرح باشند ولی در علم اصول نیز به عنوان یک مسأله اصولی مسلّم مورد بحث قرار می‌گیرند، در حالی که با انضمام آنها به صغری، حکم کلّی الهی استنتاج نمی‌شود، مثلًا گفته می‌شود: صغری: الصلاة معروضة لهیئة افعل، کبری: هیئة افعل ظاهرة فی الوجوب، نتیجه: هیئة افعل التی عرضت للصلاة، ظاهرة فی الوجوب. روشن است که حکم الهی، خودِ وجوب نماز است نه ظهور در وجوب، به‌همین‌جهت برای بدست آوردن حکم الهی باید از مسأله اصولی دیگری کمک بگیریم و آن

اصول فقه شیعه، ج۱، ص: ۱۷۰

مسأله «کل ظاهر حجّة» است، بنابراین گفته می‌شود: صغری: هیئة افعل الّتی عرضت للصلاة ظاهرة فی الوجوب، کبری: کلّ ظاهر حجّة، نتیجه: ظهور هیئة افعل- التی عرضت للصلاة- فی الوجوب حجّةٌ. بنابراین، تعریف مرحوم نائینی نیز نمی‌تواند تعریف صحیحی باشد.

۴- تعریف محقق عراقی رحمه الله از علم اصول

اشاره

محقق عراقی رحمه الله در تعریف علم اصول فرموده است: قواعد اصولی قواعدی هستند که یکی از خصوصیات زیر را- به طریق منع خلو- دارا باشند: ۱- راه را برای تشخیص حکم باز می‌کنند. ۲- وظیفه عملی مکلّف را مشخص می‌کنند. ۳- کیفیت تعلّق حکم به موضوع خود را مشخص می‌کنند.[۷۵] دو خصوصیت اوّل، همان چیزی است که مرحوم آخوند در رابطه با علم اصول بیان کرد. با این تفاوت که مرحوم عراقی در ارتباط با خصوصیت اوّل، کلمه استنباط را از تعریف مرحوم آخوند حذف کرده و خصوصیت سوّمی نیز اضافه کرد که در توضیح آن فرموده است: مباحثی چون عام و خاص و مطلق و مقیّد که در علم اصول مورد بحث قرار می‌گیرند، نه خودشان در تشخیص حکم نقش دارند و نه وظیفه عملی مکلّف را مشخص می‌کنند بلکه کیفیت تعلّق حکم به موضوع خود را مشخص می‌کنند، که آیا

اصول فقه شیعه، ج۱، ص: ۱۷۱

این حکم به نحو عموم است یا خصوص؟ به نحو اطلاق است یا تقیید؟ ولی مباحث مربوط به مشتق، خارج از علم اصول است و یک بحث لُغوی محض می‌باشد زیرا نه راه تشخیص حکم را باز می‌کند و نه وظیفه عملی مکلّف را و نه کیفیت تعلّق حکم به موضوع را، بلکه مشتق مانند سایر عناوینی است که موضوع حکم قرار می‌گیرد و برای پی بردن به معنای آن، باید به لغت مراجعه کرد. همان گونه که در مورد معنای کلمه «صعید» و امثال آن به لغت مراجعه می‌کنیم باید در مورد مشتق نیز به لغت مراجعه کنیم و ببینیم آیا مشتق- از نظر لغت- حقیقت در خصوص متلبس به مبدأ و مجاز در منقضی است یا در هر دو حقیقت است؟ ولی مباحث عام و خاص و مطلق و مقید ارتباط با خود حکم دارند، به‌همین‌جهت در علم اصول از آنها بحث می‌شود.

اشکالات کلام محقق عراقی رحمه الله

بر کلام محقق عراقی رحمه الله اشکالات زیر وارد است: اشکال اوّل: اشکالی که محقق اصفهانی رحمه الله به مرحوم آخوند وارد کرد بر کلام محقّق عراقی رحمه الله نیز وارد است و حاصل آن اشکال این است که اگر خصوصیت‌های ذکرشده، دارای قدر جامع بودند باید در تعریف، همان قدر جامع اخذ می‌شد و چون قدر جامع، ذکر نشده است، معلوم می‌شود خصوصیات مذکور دارای قدر جامع نیستند.

پس مرحوم عراقی باید ملتزم به تعدّد غرض در علم اصول باشد. اشکال دوّم: امام خمینی «دام ظلّه» در اشکال به مرحوم عراقی می‌فرماید: در مباحث عام و خاص، این‌گونه نیست که تمام مباحث، کیفیت تعلّق حکم به موضوع را بیان کنند. بلکه بعضی از مباحث عام و خاص، هیچ تفاوتی با مباحث مربوط به مشتق ندارند، مثلًا در مباحث مربوط به الفاظ عموم- مثل کلّ، جمع محلّی به ال، مفرد محلّی به ال و ...- بحث می‌شود که آیا این الفاظ، دلالت بر عموم دارند یا نه؟

بدیهی است که پاسخ این مسائل برعهده علم لغت است، همان گونه که در مشتق

اصول فقه شیعه، ج۱، ص: ۱۷۲

این‌گونه بود. حال از مرحوم عراقی سؤال می‌کنیم: چه تفاوتی بین این‌گونه مسائل و مسائل مربوط به مشتق وجود دارد که شما قسم

اوّل را داخل در علم اصول دانسته و قسم دوّم را خارج می‌دانید؟ اشکال سوّم: این اشکال را نیز امام خمینی «دام ظلّه» بر محقق عراقی رحمه الله وارد کرده است، ایشان می‌فرماید: بنا بر تعریف محقق عراقی رحمه الله، بعضی از قواعد فقهیه داخل در علم اصول می‌شوند، زیرا در عبارت ایشان- همانند عبارت مرحوم نائینی- کلمه «استنباط» ذکر نشده است، بلکه همان بدست آوردن حکم- شبیه استنتاجی که مرحوم نائینی مطرح کردند- ذکر شده است و این امر سبب می‌شود که بعضی از قواعد فقهیه- مثل قاعده «ما یضمن بصحیحه یضمن بفاسده»- در تعریف ایشان داخل شود، زیرا این قاعده راه را برای تشخیص حکم باز می‌کند و به وسیله آن می‌توان حکم بیع فاسد را تشخیص داد.[۷۶] بنابراین، تعریف مرحوم عراقی نیز نمی‌تواند تعریف صحیحی باشد.

۵- تعریف آیت‌اللّه خویی «دام ظلّه» از علم اصول

اشاره

آیت‌اللّه خویی «دام ظلّه» در تعریف علم اصول فرموده است: علم الاصول هو العلم بالقواعد التی تقع بنفسها فی طریق استنباط الأحکام الشرعیّة الکلیّة الإلهیة من دون حاجة إلی ضمیمة کبری أو صغری أُصولیة اخری إلیها.[۷۷] قبل از ورود به بحث پیرامون تعریف ایشان، تذکر این نکته لازم است که ذکر «صغری أُصولیة» در عبارت ایشان به احتمال قوی از اشتباه تقریرکننده بوده است، زیرا: اوّلًا: ما چیزی بنام «صغرای اصولیه» نداریم و آنچه به عنوان مسأله اصولی مطرح

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۷۳

است «کبرای اصولیه» است که در قیاس استنباط عنوان کبری پیدا می‌کند. و ثانیاً: ایشان در مقام توضیح نیز هیچ سخنی در رابطه با «صغرای اصولیه» مطرح نکرده است. توضیح تعریف: آیت‌اللّه خویی «دام ظلّه» در توضیح تعریف فوق می‌فرماید: این تعریف بر دو رکن استوار است که هر قاعده اصولی باید آن را دارا باشد: رکن اوّل: کلمه «استنباط» است. استنباط دارای این خصوصیت است که در آن «مستنبَط» و «مستنبَط منه» باید مغایرت داشته باشند به گونه‌ای که «مستنبَط منه» جنبه واسطه برای استفاده حکم کلّی داشته باشد. به خلاف موردی که مسأله «کلّی» و «مصادیق» مطرح است که در آنجا عنوان «استنباط» صدق نمی‌کند بلکه عنوان «تطبیق» وجود دارد. سپس می‌فرماید: ذکر کلمه «استنباط» برای این است که موارد «تطبیق» از تعریف علم اصول خارج شوند، به عبارت دیگر: ذکر کلمه «استنباط»، برای خارج کردن «قواعد فقهیه» است، زیرا در قواعد فقهیه، مسأله استنباط مطرح نیست بلکه مسأله تطبیق کلّی بر فرد و مصداق مطرح است.[۷۸] بنابراین، با ذکر کلمه «استنباط» قواعدی چون قاعده «ما یضمن» از تعریف قواعد

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۷۴

اصولیه خارج می‌شود، زیرا حکم بیع فاسد از قاعده «ما یضمن» استنباط نمی‌شود بلکه این قاعده یک قاعده کلّی است که بیع، یکی از مصادیق آن می‌باشد و تطبیق آن قاعده بر بیع، استنباط نامیده نمی‌شود. اشکال: گویا کسی به ایشان اشکال می‌کند که آنچه در مورد کلمه «استنباط» و مسأله «تطبیق» مطرح کردید، اقتضا می‌کند که بعضی از مسائل مسلّم علم اصول، مانند اصول عملیّه شرعیّه و عقلیّه و ظن انسدادی بنا بر حکومت از علم اصول خارج شوند. امّا در اصول عملیه شرعیّه- مانند استصحاب- مستشکل می‌گوید: چه فرقی بین استصحاب و قاعده «ما یضمن بصحیحه یضمن بفاسده» وجود دارد؟ اگر قاعده «ما یضمن» بر بیع تطبیق دارد، «لا تنقض الیقین بالشک» نیز بر نماز جمعه‌ای که «متیقن الوجوب فی السابق و مشکوک الوجوب فی اللاحق» است تطبیق دارد. بنابراین نمی‌توان بین این دو، فرق قائل شد و در مورد قاعده «ما یضمن» عنوان «تطبیق» را پیاده کرد و در مورد قاعده «لا- تنقض» عنوان «استنباط» را مطرح کرد. امّا در مورد اصول عملیّه عقلیّه- مثل قاعده قبح عقاب بلابیان و ظن انسدادی بنا بر حکومت حکمی وجود

ندارد تا مسأله «استنباط» مطرح باشد. مثلًا در مورد قاعده «قبح عقاب بلا بیان»، عقل می‌گوید: عقاب بدون بیان قبیح است و بیش از این چیزی را اثبات نمی‌کند. و قبیح بودن عقاب بلابیان دلیل بر وجود حکم نیست.

سایر اصول عملیّه عقلیّه نیز این‌گونه‌اند. و در مورد ظنّ انسدادی بنا بر حکومت نیز عقل می‌گوید: چنین ظنّی حجّت است. و در اینجا نیز حکمی وجود ندارد- نه حکم واقعی و نه حکم ظاهری- تا مسأله «استنباط» مطرح باشد. بنابراین یا باید قواعد فقهیه‌ای مثل قاعده «ما یضمن» را در تعریف علم اصول داخل دانست و یا باید ملتزم شد مباحث اصول عملیه- که تقریباً یک سوّم علم اصول را به خود اختصاص داده است- از علم اصول خارج بوده و ذکر آنها در علم اصول، استطرادی است. پاسخ: اشکال فوق در صورتی وارد است که گفته شود: استنباط، عبارت از اثبات

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۷۵

حکم است، خواه اثبات حکم به وجدان باشد یا به شرع. در حالی که ما (آیت‌اللَّه خویی) یک چنین محدودیتی برای استنباط قائل نیستیم بلکه استنباط را دارای معنای وسیعی می‌دانیم و حتی مسأله‌ای چون منجّزیت و معذّریت را نیز در محدوده استنباط داخل می‌دانیم. بنابراین، اگر برای اثبات حکمی، مُثبِتی نداشته باشیم ولی منجِّز یا معذِّر داشته باشیم، همین منجِّز و معذِّر را داخل در محدوده استنباط می‌دانیم. و اشکال مرحوم آخوند به مشهور- در ارتباط با عدم شمول تعریف مشهور، نسبت به اصول عملیه- به این جهت بود که مشهور، معنای محدودی برای استنباط در نظر گرفته بودند و اگر مشهور نیز- مانند ما- معنای وسیعی برای استنباط در نظر می‌گرفتند، اشکال مرحوم آخوند به آنان وارد نبود.[۷۹] در اینجا لازم بود که آیت‌اللَّه خویی «دام ظلّه» فرق بین اصول عملیه و قواعد فقهیه را نیز بر اساس مبنای خود- در توسعه معنای «استنباط»- مطرح کرده و بیان کند که چگونه مسأله منجّزیت و معذّریت در این مورد پیاده می‌شود؟ به‌گونه‌ای که اصول عملیه در مباحث علم اصول، داخل بوده و قواعد فقهیّه، خارج باشند. ولی ما در اینجا- با توجّه به مطالب آیت‌اللَّه خویی «دام ظلّه»- به توضیح مطلب فوق می‌پردازیم: در ارتباط با مسأله نماز جمعه، وقتی به «لاـ تنقض» مراجعه می‌کنیم، «لاـ تنقض» معذّر و منجز خواهد بود، یعنی اگر حکم نماز جمعه در زمان غیبت، به حسب واقع نیز وجوب بود، در اینجا «لاـ تنقض» جنبه «منجّزیت» دارد و اگر نماز جمعه به حسب واقع حرام بود «لاـ تنقض» جنبه «معذِّریت» پیدا می‌کند، یعنی مکلّفی که آن را انجام داده دارای عذر است. ولی در قواعد فقهیه «فردیّت» مطرح است نه منجّزیت و معذّریت. به عبارت دیگر: در مثل نماز جمعه علاوه بر «فردیّت»، «لا تنقض» به عنوان پشتوانه است و منجّزیت و معذّریت را به وجود می‌آورد ولی در مورد قاعده «ما یضمن» فقط جنبه فردیّت مطرح است.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۷۶

اگرچه آیت‌اللَّه خویی «دام ظلّه» مطلب فوق را نفرموده است ولی با توجّه به بیانات ایشان، باید مرادشان همین مطلبی باشد که ذکر کردیم. رکن دوّم: وقوع قواعد اصولی در طریق استنباط، نیاز به انضمام بعضی از قواعد اصولی دیگر نداشته باشد یعنی نیاز به انضمام «کبرای اصولیه» نداشته باشد. ولی قواعد مربوط به علوم دیگر- که در طریق استنباط قرار می‌گیرند- نیاز به انضمام قاعده‌ای اصولی به عنوان کبری دارند. مثلًا یکی از قواعد اصولی «حجّیهٔ خبر ثقه» است، حال اگر خبر ثقه بر وجوب نماز جمعه دلالت کند می‌گوییم: صغری: خبر ثقه دلالت بر وجوب نماز جمعه کرده است. کبری: خبر ثقه حجت است. نتیجه: دلالت خبر ثقه بر وجوب نماز جمعه حجّت است. ولی قواعدی در علوم دیگر مطرح است که آنها هم در استنباط دخالت دارند و به عنوان پایه و مبنای استنباط، محسوب می‌شوند امّا تعریف علم اصول شامل آنها نمی‌شود، مثل قواعد علم لغت و رجال و درایه و ... که در استنباط، نقش بسزایی دارند ولی برای استنباط از این علوم، باید کبرایی اصولی به آنها ضمیمه کنیم، مثلًا: در علم رجال می‌خوانیم: «زرارهٔ ثقهٔ»، حال اگر زراره روایتی نقل کند که بر وجوب نماز جمعه دلالت می‌کند برای استفاده حکم نماز جمعه نمی‌توان به مجرّد ثقه بودن زراره اکتفا کرد بلکه باید قاعده اصولی «خبر الثقهٔ حجهٔ» را به آن ضمیمه کرد. بنابراین، بین «زرارهٔ ثقهٔ»- که در علم رجال

مطرح است- و «خبر الثقهٔ حجهٔ» که در علم اصول مطرح است، فرق وجود دارد با اینکه هر دوی آنها در استنباط نقش دارند. فرق این است که «زرارهٔ ثقهٔ» برای استنباطِ حکم کافی نیست و بایـد مسألهای اصولی به آن ضـمیمه شود، بخلاف «خبر الثقهٔ حجهٔ» که نیاز به انضمام مسأله اصولی دیگر ندارد. در علم لغت نیز اگر لغوی بگوید: «الصعید مطلق وجه الأرض»، این کافی برای

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۷۷

استنباط حکم تیمّم از آیه فتیمّموا صعیداً طیّباً[۸۰] نیست بلکه باید مسأله اصولی «قول اللغوی حجّهٔ» را نیز به آن ضمیمه کنیم.

اشکالات کلام آیت‌اللَّه خویی «دام ظلّه»

بر کلام ایشان اشکالاتی وارد است: اشکال اوّل: اشکالی است که بر بعضی از تعاریف دیگر نیز وارد بود و آن اشکال این است که علم اصول، علم به قواعد نیست بلکه نفس قواعد است و اگر کسـی هم سـراغ آن علم نرود، علم اصول در جای خود محفوظ است. اشـکال دوّم: ما نمی‌توانیم «اسـتنباط» را شامل «منجّز» و «معـذِّر» نیز بـدانیم زیرا در موارد تنجیز و تعذیر، حکمی اسـتنباط نشده است. توضیح: وقتی خبر زراره، بر وجوب نماز جمعه دلالت کرد و ما گفتیم: «خبر ثقه حجّت است» و حجّیت را- مانند مرحوم آخوند- به معنـای منجّزیت و معـذّریت دانستیم، معنـای منجّزیت و معـذّریت این است که اگر قول زراره مطـابق بـا واقع بود، واقع برای ما منجّز شـده و گریبان ما را می‌گیرد و اگر مخالف با واقع بود، ما در مخالفت با واقع معذوریم. معلوم است که ما در اینجا چیزی در ارتباط با نماز جمعه اسـتنباط نکرده‌ایم. به ذهن کسـی نرود که ما ظنّ به وجوب نماز جمعه پیدا می‌کنیم و این خود، اسـتنباط است، زیرا ما اگرچه اسـتنباط را شامل «ظنّ» نیز می‌دانیم ولی این‌گونه نیست که خبر زراره همواره برای ما ظنّ‌آور باشـد بلکه گاهی از قول زراره «ظنّ» هم پیـدا نمی‌شود ولی در عین حال، قول زراره شـرعاً حجّت است و حجّیت، دائر مـدار حصول ظنّ نیست. اشـکال سوّم: ما در مقـام تعریـف علم اصول می‌باشـیم و می‌خواهیم ضـابطه‌ای برای مسائـل اصولی مشـخص کنیم، به‌همین‌جهت در تعریف علم اصول، کاری به

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۷۸

کلمه «علم» نـداریم بلکه کلمه «قواعـد» را می‌آوریم و می‌گوییم: علم اصول عبـارت از قواعـدی است که .... و به عبـارت دیگر: در تعریف علم اصول، ضـابطه و ملاک قواعـد اصولیه مشـخص می‌شود. ولی ایشان در تعریف خود فرموده است: «من دون حاجهٔ إلی ضمّ کـبری أُصولیـهٔ إلیهـا» درحـالی‌که تعریف علم اصول در حقیقت برای بیـان معیـار و ضـابطه‌ای برای همین کـبرای اصولیه است. بنـابراین، تعریف ایشـان مسـتلزم دور است، زیرا علم ما به کبرای اصولیه متوقّف بر علم به تعریف علم اصول است و از طرفی علم به تعریف علم اصول، متوقّف بر علم به کبرای اصولیه است. این اشکال، مهم‌ترین اشکالی است که به تعریف آیت‌اللَّه خویی «دام ظلّه» وارد است. در نتیجه، تعریف ایشان نیز تعریف کاملی نیست.

۶- تعریف امام خمینی «دام ظلّه» از علم اصول

اشاره

امـام خمینی «دام ظلّه» در تعریـف علم اصـول فرمـوده است: علم الاـصول هو القواعـد الآلیـهٔ الـتی یمکن أن تقع کـبری [۸۱] استنتاج الأحکام الکلّیهٔ الفرعیّهٔ الإلهیّهٔ أو الوظیفهٔ العملیّهٔ.[۸۲] در کلام ایشان، برای قواعد اصولی خصوصـیت‌هایی مطرح شده که به توضیح

آنها می‌پردازیم: ۱- علم الاصول هو القواعد الآلیّة: قواعدی که می‌توانند، کبرای استنتاج حکم الهی قرار گیرند، دو دسته‌اند: قواعد آلی و قواعد استقلالی. قواعد آلی: قواعدی است که وسیله و طریق رسیدن به هدف دیگری- یعنی حکم الهی- بوده و خود آنها استقلالًا مورد نظر نیستند.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۷۹

قواعد استقلالی: قواعدی هستند که خود آنها مورد نظر و ملاحظه‌اند. به عبارت دیگر: قواعد آلی «ما به یُنظر» است، یعنی به سبب آن، به چیز دیگر نظر می‌شود و این قاعده، طریق و مرآت برای آن چیز است. و قواعد استقلالی «ما فیه ینظر» است یعنی در خود آنها نظر می‌شود و خود آنها هدف می‌باشند. ایشان می‌فرماید: قید «آلیت» که در تعریف ذکر کردیم برای اخراج قواعد فقهیه‌ای است که می‌توانند کبرای استنتاج واقع شوند. زیرا قواعد فقهیه جنبه «آلیت» ندارند بلکه خود آنها به‌طور مستقل مورد هدف می‌باشند، هرچند از آن قاعده، حکم کلّی استنتاج شود. مثلًا یکی از قواعد فقهیه که از آن حکم کلّی استنتاج می‌شود، قاعده «ما یضمن» است، این قاعده اگرچه در طریق استنتاج حکم بیع فاسد قرار می‌گیرد ولی خود آن نیز استقلال دارد و بیع و اجاره و ... به عنوان مصداق و فرد این قاعده مطرح می‌باشند. همان گونه که در قیاس: العالم متغیّر، کلّ متغیّر حادث، فالعالم حادث، جمله «کلّ متغیّر حادث» اگرچه در طریق استنتاج قرار گرفته ولی استقلال خود را از دست نداده است. سپس می‌فرماید: ما در مورد قاعده «لا حرج» و «لاضرر»- که از قواعد فقهیه هستند- نیز همین مطلب را می‌گوییم و برای آنها استقلال قائلیم، هرچند قاعده لا حرج- یعنی «ما جعل علیکم فی الدین من حرج»[۸۳]- به عنوان مقیِّدی است که اطلاق ادلّه اوّلیه- مثل دلیل روزه یعنی «کتب علیکم الصیام»[۸۴]- را قید می‌زند. البته دلیل «لا حرج» به عنوان حاکم بر دلیل وجوب روزه مطرح است و نتیجه آن تقیید می‌باشد. قاعده «لاضرر» نیز بر دلیل وجوب وضو حکومت داشته و نتیجه آن تقیید دلیل وجوب وضو است. ولی در عین حال، این دو قاعده دارای استقلال می‌باشند و همان گونه که دلیل «لا تعتق الرقبة الکافرة»- که حکم کلّی است- اطلاق «أعتق رقبة» را قید می‌زند و

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۸۰

خود نیز مستقلًا یک حکم کلّی است، قاعده لا ضرر و لا حرج نیز اطلاقات ادلّه اوّلیه را قید می‌زنند و خودشان نیز دارای استقلال می‌باشند. در نتیجه، قواعد اصولی جنبه آلی و قواعد فقهی جنبه استقلالی دارند. ۲- التی یمکن ذکر کلمه «یمکن» به این جهت است که بعضی از مسائل اصولیه وجود دارند که اگرچه در اصولی بودن آنها تردیدی نیست ولی مشهور قائل به عدم اعتبار آنها شده‌اند، بلکه در بعضی، اجماع بر عدم اعتبار آنها قائم شده است. مثل شهرت فتوائیه و اجماع منقول به خبر واحد و قیاس که از مباحث اصولی می‌باشند و ممکن است کبرای استنتاج قرار گیرند، هرچند مشهور، قائل به عدم حجّیت شهرت فتوائیه و اجماع منقول به خبر واحد می‌باشند،[۸۵] و نیز علمای شیعه اتفاق بر عدم حجّیت قیاس دارند[۸۶] ولی عدم حجّیت، غیر از امکان وقوع در طریق استنباط- که محلّ بحث ماست- می‌باشد. بنابراین، ذکر کلمه «یمکن» برای این است که مسأله شهرت فتوائیه و اجماع منقول به خبر واحد و قیاس و امثال آنها، هم از نظر قائلین به حجّیت و هم از نظر قائلین به عدم حجّیت، بتواند به عنوان مسأله‌ای اصولی مورد بحث قرار گیرد. ۳- أن تقع کبری ذکر کلمه «کبری» برای اخراج قواعد علوم دیگر است که در طریق استنباط احکام الهی دخالت دارند ولی کبری واقع نمی‌شوند، مثل قواعد علم رجال و درایه و لغت و ...

که هرچند برای استنباط احکام الهی جنبه «آلیت» دارند ولی در قیاس استنباط احکام الهی به عنوان کبری واقع نمی‌شوند بلکه نیاز به انضمام کبرای اصولی دارند، مثلًا در علم رجال می‌خوانیم: «زرارة ثقةٌ» و با انضمام کبرایِ اصولی «قول الثقة حجةٌ» نتیجه می‌گیریم: «قولُ زرارة حجّة».

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۸۱

۴- استنتاج الأحکام الکلّیة الفرعیة الإلهیّة این عبارت اشاره به یکی از دو نتیجه‌ای است که ایشان مطرح کرده است.

می‌فرمایـد: این که قید «العملیّهٔ» را دنبال «الأحکام» نیاوردیم برای این است که تعریف، احکام وضـعیه را نیز شامل شود، زیرا احکام وضـعیه- مثـل طهارت و نجاست- به‌طور مسـتقیم به عنوان حکم عملی نیسـتند. مثلًا در مورد «الـدّم نجس»- که یک حکم مسـتقل و وضـعی الهی کلّی فرعی است- حکم نجـاست، روی موضـوع دم رفته و عنـوان عملی در نفس این حکم وجود نـدارد. بلی در مورد «کـلّ نجس یجـب الاجتنـاب عنه» عنـوان عملی مطرح است ولی این حکم دیگری است. ۵- أو الوظیفـهٔ العملیّـهٔ این عبارت اشاره به دومین نتیجه‌ای است که امام خمینی «دام ظلّه» مطرح کرده است. ایشان فرموده است: علّت اینکه «الوظیفـهٔ العملیّـهٔ» را جـداگانه ذکر کردیم این است که در قواعـد اصولی گاهی اسـتنتاجِ حکم مطرح نیست بلکه تنها وظیفه مکلّف را در مقام عمل مشـخص می‌کنـد، ماننـد ظنّ انسـدادی بنـا بر حکومت. و این همان نکته‌ای است که موجب شـد مرحوم آخونـد بفرمایـد: «أو التی ینتهی إلیها فی مقام العمل». توجّه: امام خمینی «دام ظلّه» در آخر کلامشان می‌فرمایـد: بعضـی از مسائل، بین علم اصول و علوم دیگر مشترک است، مثل اینکه بحث می‌شـود: آیـا هیئت افعـل برای وجوب وضع شـده است یـا نه؟ این مسـئله، هم لغوی است و هم اصولی، البته دیـد لغوی نسـبت به مسائل با دید اصولی تفاوت دارد. از نظر لغوی، خود مسـئله اسـتقلال دارد ولی از نظر اصولی، مسئله، جنبه آلیت دارد و به عنوان مقدّمه برای فقه است.[۸۷]

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۸۲

بررسی کلام امام خمینی «دام ظلّه»

تعریف ایشان بهترین و محکم‌ترین تعاریف برای علم اصول است ولی درعین‌حال، دو اشـکال نسبت به آن مطرح است: اشکال اوّل: «قاعده حلّیت» و «قاعده طهارت» بدون شک از مسائل علم اصول می‌باشـند ولی دارای جنبه اسـتقلالی می‌باشند و تعریف شامل آنها نمی‌شود. در اینجـا، برای روشن شـدن مطلب، بین استصـحاب و قاعـده حلّیت و قاعـده طهارت- که هر سه از اصول عملیّه‌انـد[۸۸]- مقایسه‌ای انجام می‌دهیم: در «لا تنقض الیقین بالشک»- که دلیل استصحاب است- آنچه در ابتدای امر به ذهن می‌رسد این است که دلیـل دارای اسـتقلال بوده و یکی از احکـام کلّی الهی است و همـان گونه که وجوب جمعه، حکم کلّی الهی است و از راه روایات ثـابت می‌شود، «لا ـ تنقض الیقین بالشـک» نیز بایـد از راه روایـات ثـابت شود. ولی واقعیت امر این است که اگرچه «لا ـ تنقض الیقین بالشـک» حکم کلّی الهی است ولی جنبه «آلیت» دارد، زیرا مسـأله «لا تنقض الیقین بالشک» مثل مسأله جعل حجّیت برای خبر واحد است. حجّیت، حکم کلّی الهی است که شارع برای خبر واحد جعل کرده است- اگرچه حجّیت خبر واحد را از راه بنای عقلاء ثابت کنیم و بگوییم:

شارع، بنای عقلاء را امضا کرده است، که بهترین دلیل برای حجّیت خبر واحد همین است- ولی درعین‌حال، جعل حجّیت برای خبر واحـد، جنبه اسـتقلالی نـدارد بلکه شارع مقـدّس خبر واحد را حجّت قرار داده تا اگر- مثلًا- زراره روایتی بر وجوب نماز جمعه بیان کرد، این روایت برای ما وجوب جمعه را اثبات کند. در باب «لا تنقض» نیز همین حرف را می‌زنیم، «لا تنقض» اگرچه مجعول شارع

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۸۳

است ولی مقصود بالأصالهٔ نیست بلکه برای این است که- مثلًا- حکم وجوب جمعه را از آن اسـتفاده کنیم. پس آلی بودن مسأله «لا تنقض» جای تردیـد نیست و در باب استصـحاب، مسـئله حلّ است. ولی در مورد قاعده حلّیت- یعنی «کلّ شـیء هو لک حلال حتّی تعلم أنّه حرام بعینه»[۸۹] و قاعـده طهارت- یعنی «کلّ شـیء طاهر حتّی تعلم أنّه قذر»[۹۰]- با مشکل مواجه می‌شویم ۹۱] زیرا ظاهر این است که این دو قاعـده جنبه اسـتقلالی دارند و تفاوتی با قاعده «ما یضـمن» ندارند و مواردی که حکم آنها را از این‌گونه قواعد اسـتفاده می‌کنیم، جنبه مصداق دارد. پاسخ اشـکال اوّل: از بیانات امام خمینی «دام‌ظلّه» استفاده می‌شود که مانعی ندارد ملتزم شویم،

این‌ها جزء مسائل علم اصول نیستند.[۹۲] معنای این کلام این است که ما برائت شرعیه را از برائت عقلیه جدا کرده و بگوییم: «برائت شرعیه، خارج از علم اصول و برائت عقلیه، داخل در علم اصول است».
و چنین تفکیکی مشکل است. اشکال دوّم: اگر گفته شود: «علم اصول دارای وحدت غرض است». همان اشکالی که به مرحوم آخوند وارد بود به ایشان نیز وارد است، زیرا دو قاعده‌ای که قدر جامع نداشته باشند نمی‌توانند در غرض واحد تأثیر کنند. دفاع از کلام امام خمینی «دام ظلّه»: مسئله تأثیر و تأثّر، مربوط به واقعیات و حقایق است و به نظر امام خمینی «دام ظلّه»، در اینجا نمی‌توان به تأثیر و تأثّر واقعی
اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۸۴
ملتزم شد. بله، این اشکال به مرحوم آخوند وارد است، ولی امام خمینی «دام ظلّه» چون این مبنای مرحوم آخوند را قبول ندارد- و آن مبنا، مورد قبول ما هم نیست- اشکال به ایشان وارد نیست. نتیجه بحث در تعریف علم اصول: از آنچه گفته شد معلوم گردید که تعریف امام خمینی «دام ظلّه» برای علم اصول بهترین تعاریف است و اشکال کمتری برآن وارد است.
اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۸۵

مسأله پنجم تمایز مسائل اصولی از قواعد فقهی

اشاره

در موارد زیادی برای ما این مشکل پیش می‌آید که فلان مسئله- که به‌صورت قاعده کلّی است- آیا مسأله اصولی است یا قاعده فقهی؟ در ارتباط با ملاک تمایز مسائل اصولی از قواعد فقهی، چهار نظریه مطرح است که در ذیل به توضیح آنها می‌پردازیم:

نظریه اوّل (نظریه محقّق نائینی رحمه الله)

اشاره

کلام محقّق نائینی رحمه الله در اوایل اصول: نتیجه مسئله اصولی به عنوان یک حکم کلّی مطرح است و هیچ ربطی به احکام جزئیه ندارد اما قاعده فقهی، با وجود اینکه گاهی نتیجه آن به عنوان حکم کلّی است ولی می‌توان در ارتباط با حکم جزئی نیز به آن تمسک کرد، یعنی متضمن حکم جزئی نیز می‌باشد.[۹۳]
اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۸۶
مثال: قاعده «ما یضمن» از قواعد فقهی است و از این قاعده، علاوه بر اینکه حکم بیع فاسد- که حکم کلّی است- استفاده می‌شود، حکم بیع شخصی- که حکم جزئی است- نیز استفاده می‌شود، مثلًا در یک بیع فاسد شخصی می گوییم: صغری: هذا البیع الشخصی یضمن بصحیحه، کبری کلّ عقد یضمن بصحیحه یضمن بفاسده، نتیجه: هذا البیع الشخصی یضمن بفاسده. ولی قاعده «لا تنقض»- که از قواعد اصولی است- برای پی بردن به حکم کلّی مورد استفاده قرار می گیرد، مثل اینکه «وجوب نماز جمعه در عصر غیبت» را- که حکمی کلّی است- با استصحاب ثابت کنیم. سؤال: قاعده «لا تنقض» همان گونه که در رابطه با حکم کلّی مورد استفاده قرار می گیرد، در رابطه با «حکم جزئی» نیز مورد استفاده قرار می گیرد، مثل اینکه طهارت لباس خاصی را با استصحاب ثابت کنیم. جواب: اصول عملیه‌ای که در شبهات موضوعیه جاری می‌شوند از مسائل علم اصول خارجند، زیرا نتیجه آنها حکم جزئی- مثل

طهارهٔ هـذا الثوب و حلّیـهٔ هذا المائع- می‌باشد. و ما این مطلب را در ابتدای مباحث مربوط به تعریف علم اصول- در ضـمن بررسـی اشکال مرحوم آخوند به مشهور- متذکر شدیم. کلام محقق نائینی رحمه الله در بحث استصحاب: مرحوم نائینی در کتاب استصحاب دو فرق بین قواعد اصولی و قواعد فقهی بیان کرده است، اگرچه این دو جهت به هم ربط دارند: فرق اوّل: همان مسئله کلّی و جزئی بودن است که در اینجـا بـا نکته‌ای اضـافی فرموده است: جزئی آن است که به عمـل آحاد مکلّفین تعلّق می‌گیرد بـدون اینکه نیاز به انضمام چیز دیگر باشد، مثل: هذا الثوب نجس، هذا المائع المردد بین الخمر

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۸۷

و الخلّ مباحٌ أو حرامٌ. ولی مسأله اصولی آن است که بـدون واسـطه به عمل مکلّف تعلق نمی‌گیرد، مثل مسأله حجّیت خبر واحد که تا وقتی خبر واحدی دالّ بر وجوب نماز جمعه قائم نشود، این مسأله اصولی نتیجه نمی‌دهد و وضع عمل مکلّف را مشخص نمی‌کند. البته این معنـا برای جزئی و کلّی، مخـالف بـا معنـای اوّل نیست بلکه این معنـا لازمه همان معناست. فرق دوّم:[۹۴] مسأله اصولی آن است که نتیجه آن تنهـا برای مجتهـد، مورد اسـتفاده است و مجتهـد اگر آن نتیجه را در رسـاله‌اش بنویسـد، برای مقلّـد قابل اسـتفاده نخواهـد بود. ولی مسأله فقهی آن است که فقیه می‌توانـد بـدون هیـچ واسـطه‌ای آن را در اختیار مقلّد قرار دهد، مثل اینکه در رساله خود بنویسد: کلّ عقد یضـمن بصـحیحه یضـمن بفاسده بلی، اگر مسئله اصولی در مورد شبهات موضوعیه باشد، مجتهد می‌تواند آن را در اختیـار مقلّـد قرار دهـد، مثـل اینکه به مقلّـد بگویـد: اگر در زمان سابق، یقین به طهارت لباست داشتی و در زمان لاحق در آن شـک کردی، یقین خودت را بـا شـکّت نقض مکن. و یـا بگویـد: بیّنه، در موضوعـات خـارجی حجّیت دارد. ولی در مورد شـبهات حکمیه نمی‌تواند- مثلًا- «لا تنقض الیقین بالشک» را در اختیار مقلّد قرار دهد، زیرا کسـی می‌تواند از «لا تنقض» حکمی مثل وجوب نماز جمعه را اسـتفاده کنـد که تمام روایات پیرامون نماز جمعه را بررسـی کرده باشـد و نتوانـد حکم نماز جمعه را- نفیاً و اثباتاً- از این روایـات برداشت کنـد و وجوب نمـاز جمعه برای او مشـکوک البقاء باقی بمانـد. و بـدیهی است که مقلّـد از عهـده چنین چیزی برنمی‌آید.[۹۵]

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۸۸

اشکال بر کلام مرحوم نائینی

آیت‌اللَّه خویی «دام ظلّه» در مقـام اشـکال بر کلاـم مرحوم نائینی فرموده است:[۹۶] آنچه محقّق نـائینی رحمه الله در رابطه بـا مسائل اصولی بیـان فرمود قابل قبول است و نتیجه مسأله اصولی فقط در اختیار مجتهـد است و نمی‌توان آن را در اختیار مقلّـد قرار داد ولی آنچه در رابطه بـا قواعـد فقهی فرمود، قابل قبول نیست زیرا بعضـی از قواعـد فقهی وجود دارنـد که نمی‌توان نتیجه آنها را در اختیار مقلّـد قرار داد، مثلًا مقلّد از کجا بداند بیع از عقودی است که صـحیح آن ضـمان‌آور است؟ بعضـی از عقود نیز محلّ بحث است که آیا صـحیح آنها ضـمان‌آور است یا نه؟ مثل اجاره نسبت به عین مسـتأجره. پس چگونه می‌توان قاعـده «ما یضـمن» را- که قاعده‌ای فقهی است- در اختیار مقلّد قرار داد؟ بنابراین، اگرچه قاعده «ما یضمن» قاعده‌ای فقهی است ولی موردش را باید مجتهد تعیین کند. و نیز در باب صـلح داریم: «الصـلح جایز بین المسلمین إلّا ما کان مخالفاً لکتاب اللَّه» یا «غیر موافق لکتاب اللَّه» و در باب شرط ضمن معامله داریم:

«المؤمنون عنـد شـروطهم الّا ما کان مخالفاً لکتاب اللَّه» یا[۹۷] «غیر موافق لکتـاب اللَّه». بـدیهی است که مقلّـد نمی‌توانـد موافقت یا مخالفت صـلح یا شـرط با کتاب اللَّه را تشـخیص دهد، در حالی که صلح و شرط بدون تردید از مسائل فقهی می‌باشند. ولی تا وقتی مجتهد مورد آنها را مشخص نکند و افراد آنها را بیان نکند برای مقلِّد قابل استفاده نخواهد بود.[۹۸]

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۸۹

در نتیجه نظریه محقّق نائینی رحمه الله در این زمینه قابل قبول نیست.

نظریه دوّم (نظریه آیت‌اللَّه خویی «دام ظلّه»)

اشاره

آیت‌اللَّه خویی «دام ظلّه» در رابطه با تمایز قاعده فقهی از مسأله اصولی می‌فرماید: در مسأله اصولی، عنوانِ استنباطْ مطرح است ولی در قاعده فقهی، عنوانِ تطبیق مطرح است هرچند قاعده فقهی در رابطه با حکم کلّی باشد.[۹۹] یادآوری می‌شود که ایشان در ارتباط با «استنباط» فرمود: از ویژگی‌های استنباط این است که «مستنبَط» و «مستنبَط منه» باید مغایرت داشته باشند و مسأله کلّی و فرد و جنس و نوع نباشد زیرا عنوان این‌گونه موارد، «تطبیق» است نه «استنباط».[۱۰۰]

اصول فقه شیعه ؛ ج ۱ ؛ ص ۱۸۹

اشکال بر نظریه آیت‌اللَّه خویی «دام ظلّه»

در بعضی از مواردِ قواعد فقهی، مسأله استنباط مطرح است، مثلًا اگر در طهارت و نجاست الکل- به صورت کلّی- شکّ کنیم، و دلیلی بر طهارت یا نجاست آن نداشته باشیم، قاعده طهارت جاری می‌شود، درحالی‌که قاعده طهارت از قواعد فقهیه است و در اینجا برای استنباط به کار برده شده است. و اگر از ما سؤال شود: طهارت الکل را از کجا استنباط کردید؟ می‌توانیم پاسخ دهیم: از راه قاعده طهارت. پاسخ اشکال: این اشکال به ایشان وارد نیست زیرا: اوّلًا: ما قبول نداریم که قاعده طهارت قاعده فقهی باشد، چه فرقی بین این قاعده و قاعده حلّیت وجود دارد؟ این دو دارای یک حکم می‌باشند و یا باید هر دو را قاعده اصولی بدانیم و یا هر دو را قاعده فقهی به حساب آوریم. و چون اصولیون قاعده حلّیت را قاعده اصولی می‌دانند پس قاعده طهارت نیز قاعده اصولی است.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۹۰

ثانیاً: تطبیق قاعده طهارت بر الکل، با تطبیق قاعده «ما یضمن» بر بیع فاسد، فرقی ندارد و در هر دو، تطبیق بر مصداق تحقّق دارد، زیرا وقتی دلیلی بر نجاست و طهارت الکل پیدا نکردیم مصداق «شیءٌ شکّ فی طهارته و نجاسته» می‌شود، البته مصداقِ نوعیِ این عنوان نه مصداق فردی آن، یعنی نوعی است که زیر پوشش جنس است. پس عنوان «تطبیق» وجود دارد نه «استنباط»، اگرچه حکم مربوط به الکل، حکم کلّی است.

نظریه سوّم ممکن است گفته شود: «قواعد اصولی، قواعدی است که در اکثر ابواب فقه مورد استفاده قرار می‌گیرد ولی قاعده فقهی، منحصر به ابواب خاص است»

اشاره

مثلا قاعده «ما یضمن» فقط در عقود معاوضی جریان دارد و در نکاح و میراث و ... جاری نمی‌شود، به‌خلاف استصحاب که در تمام ابواب فقه جریان دارد.

بررسی نظریه فوق

لازمه پذیرفتن نظریه فوق این است که قاعده طهارت و قاعده حلیت از قواعد فقهی باشند، چون قاعده طهارت، فقط در باب طهارت و نجاست مطرح است و قاعده حلّیت نیز فقط در مسأله دوران بین حرمت و حلّیت مطرح است و همان گونه که ما اشاره کردیم این دو از قواعد اصولی می‌باشند.

نظریه چهارم (نظریه امام خمینی «دام ظلّه»)

اشاره

از بیانات امام خمینی «دام ظلّه» که در تعریف علم اصول فرمود، استفاده می‌شود که فرق بین قاعده اصولی و قاعده فقهی در آلیت و استقلالیت است. قاعده اصولی جنبه آلیت دارد و قاعده فقهی جنبه استقلالیت.

اصول فقه شیعه، ج۱، ص: ۱۹۱

قاعده فقهی اگرچه کلّی باشد و کلّیت آن به‌صورت جنس بوده که انواعی تحت آن واقع شده باشند ولی در عین حال دارای استقلال بوده و مقصود بالأصالهٔ می‌باشد.

قاعده «ما یضمن» خودش دارای استقلال است و لازم نیست به انواع آن نظر کنیم. امّا قاعده اصولی- مثل «لا تنقض الیقین بالشک» و «خبر الواحد حجّهٔ» و «ظواهر الکتاب حجّهٔ»- اگرچه حکم الهی است ولی دارای استقلال نبوده و برای دست‌یابی به احکام دیگر مورد استفاده قرار می‌گیرد. مثلًا مسئله «خبر الواحد حجّهٔ» برای این است که اگر خبر واحدی داشته باشیم که حکم نماز جمعه را بیان می‌کند، از آن خبر حکم نماز جمعه را استفاده کنیم.[۱۰۱]

بررسی نظریه امام خمینی «دام ظلّه»

نظریه ایشان بهترین نظریات در رابطه با ملاک تمایز بین مسأله اصولی و قاعده فقهی است، زیرا لازمه نظریه فوق این است که مباحث اصول عملیه‌ای که در شبهات موضوعیه جاری می‌شوند نیز از مباحث علم اصول به حساب آیند. و ما می‌بینیم تمام مباحث شبهه موضوعیه در علم اصول مطرح شده و خروج آنها از علم اصول، مشکل است. چگونه می‌توان ملتزم شد استصحاب جاری در شبهات حکمیه، جزء مباحث اصول و استصحاب جاری در شبهات موضوعیه خارج از مباحث اصول است؟ ولی درعین‌حال، نظریه ایشان خالی از اشکال نیست، زیرا بر اساس این نظریه باید أصالهٔ الحلّیهٔ و أصالهٔ الطهارهٔ را از علم اصول خارج بدانیم، چون این‌ها دارای جنبه استقلالی می‌باشند و تطبیق آنها بر مواردشان، تطبیق کلّی بر فرد است و نمی‌توان در آنها عنوان آلیت درنظر گرفت. در حالی که أصالهٔ الحلّیهٔ در علم اصول مطرح شده است.

البته أصالة الطهارة در اصول مطرح نشده، آن‌هم به جهت مسلّم بودن و قلّت مباحث آن، نه به جهت اینکه مسأله اصولی نیست.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۹۲

نتیجه بحث در تمایز بین قاعده فقهی از مسأله اصولی اگرچه نظریه امام خمینی «دام ظلّه» نیز دارای اشکال بود ولی با توجّه به این که اشکال نظریه ایشان کمتر از اشکال نظریات دیگر بود ما همین نظریه را اختیار می‌کنیم.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۹۴

امر دوّم: وضع

اشاره

۱- آیا ارتباط بین الفاظ و معانی، ذاتی است یا مربوط به وضع است؟ ۲- اگر ارتباط بین الفاظ و معانی مربوط به وضع است، آیا واضع چه کسی است؟ ۳- حقیقت و ماهیت وضع چیست؟ ۴- تقسیم وضع به اعتبار معنا. ۵- وضع شخصی و نوعی. ۶- وضع در حروف. ۷- خبر و انشاء. ۸- اسماء اشاره و ضمایر.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۹۶

مسأله اوّل کیفیت ارتباط بین الفاظ و معانی

اشاره

بدون شک، در هر لغتی بین الفاظ و معانی ارتباط وجود دارد به نحوی که انسان از لفظْ انتقال به معنا پیدا می‌کند. ولی آیا ارتباط موجود به چه کیفیتی است؟ در این زمینه دو قول وجود دارد. عدّه‌ای آن را ذاتی و عدّه‌ای مربوط به وضع می‌دانند.

نظریّه اوّل (ارتباط بین لفظ و معنا ذاتی است)

اشاره

قائلین به این قول، ادلّه‌ای برای نفی مدخلیّت وضع اقامه کرده‌اند و معتقدند با نفی وضع، خواه‌ناخواه ارتباط ذاتی ثابت می‌شود. قبل از وارد شدن به بحث، تذکر این نکته لازم است که قائلین به این قول، اگرچه مدّعایشان اعمّ است ولی در اعلام شخصیّه نمی‌توانند قائل به ارتباط ذاتی شوند، زیرا ما بالوجدان می‌بینیم که تا وقتی برای فرزند اسم‌گذاری نشود، بدون اسم خواهد بود.

بنابراین کلام اینان تنها در محدوده الفاظِ دالّ بر مفاهیم کلّی، قابل بحث است.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۹۷

به‌هرحال، از کلام اینان چیزی که موضوع بحث را مشخص کند بدست نمی‌آید، هرچند نظریه آنان- درهرصورت- مردود است و ما به‌زودی ادلّه بطلان این نظریه را بیان خواهیم کرد.[۱۰۲]

مراد از ارتباط ذاتی چیست؟

در این که مراد از ارتبـاط ذاتی چیست؟ دو احتمـال وجود دارد: یکی این که مقصود، ارتباط بین علت و معلول باشـد و دیگر اینکه مراد، اقتضـاء باشـد و اقتضـاء، مرحله‌ای از ارتبـاط است که به علّیت تامّه نمی‌رسـد. و درهرصورت، ممکن است مراد از معنا واقعیت معنـا باشـد، مثلًا مـاء یعنی واقعیت آب، و ممکن است مراد، انتقال مسـتمع به معنا باشـد. بنابراین، ارتباط ذاتی بین لفظ و معنا دارای چهـار احتمـال است: احتمـال اوّل: اگر مقصـود از ارتبـاط ذاتی، علّیت تـامّه و مقصود از معنـا، واقعیت معنـا باشـد بایـد الفـاظ، علتِ ایجادکننـده حقیقتِ معنـا باشـند، یعنی مثلًا لفظ «ماء» ایجادکننـده حقیقتِ «آب» باشـد، همان گونه که «نار» علت موجـده «حرارت» است. و بطلاـن این مطلب واضـح است. احتمال دوّم: اگر مقصود از ارتباط ذاتی، اقتضاء و مقصود از معنا، واقعیت معنا باشـد این نیز بطلانش واضـح است و همان گونه که لفظ «ماء» ایجادکننـده حقیقتِ «آب» به نحو علّیت تامّه نیست ایجادکننده آن به نحو اقتضاء- یعنی علّیت ناقصه- نیز نمی‌توانـد باشـد، زیرا ما می‌بینیم الفاظ، بعـد از معانی تحقّق پیـدا می‌کننـد. مثلًا مخترع، ابتـدا چیزی را اختراع می‌کند و بعد نام‌گذاری می‌کند و اگر ادّعای اینان شامل اعلام

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۹۸

شخصیّه هم بشود که مسئله روشن است زیرا فرزند، ابتدا متولّد می‌شود و سپس نام‌گذاری می‌شود و این‌گونه نیست که نام‌گذاری قبل از تحقّق شـیء وجود پیدا کند به‌نحوی‌که نام‌گذاری، در تحقّق شیء دخالت داشته باشد و علت برای تحقق شیء باشد- و لو به نحو اقتضاء- به‌طوری که اگر نام‌گذاری نباشد شیء تحقّق پیدا نکند. احتمال سوّم: اگر مقصود از ارتباط ذاتی، علّیت و مراد از معنا، انتقال مستمع به معنا باشد و بگوییم: لفظ، علت تامّه برای انتقال مستمع به معناست باید هر انسانی به معانی تمام لغات در جهان آگاه باشـد و با شـنیدن لفظ- که علّت تامّه‌ای برای انتقال مسـتمع به معناست- مسـتمع معنای آن را بفهمد و بطلان این احتمال نیز واضـح است. احتمال چهارم: اگر مقصود از ارتباط ذاتی، اقتضاء بوده و مراد از معنا، انتقال مسـتمع به معنا باشـد، یعنی الفاظ، اقتضای انتقال به معنـا را دارنـد هرچنـد انتقال به معنا دارای شـرایط دیگری- چون تعلّم- می‌باشـد ولی اصل اقتضاء (علّیت ناقصه) وجود دارد. این احتمـال، از نظر مقام ثبوت، ممکن است ولی از نظر مقام اثبات، دلیلی برای آن اقامه نشـده است. قائلین به ارتباط ذاتی با نفی مسأله وضع نتیجه گرفته‌انـد که ارتباط بین لفظ و معنا ارتباط ذاتی است. احتمال چهارم نیز- ماننـد سه احتمال دیگر- باطل است زیرا: اوّلًا: در جای خود ثابت شده است که خداوند متعال از جمیع جهات بسیط بوده و ترکّب در ذات پاک حضـرتش قابل تصوّر نیست ولی با وجود این می‌بینیم- حتی در لغت واحـد- چه رسـد به لغات مختلف- الفاظ مختلفی که هیچ جهت اشتراکی با یکدیگر ندارند، از این ذات حکایت می‌کنند. حال اگر بین لفظ و معنا ارتباط ذاتی- و لو به نحو اقتضاء- وجود داشته باشد باید در ذات بسیط حضرت حق دو جهت وجود داشته باشد که یک جهت آن ارتباط ذاتی با لفظ «اللَّه» و یک جهت ارتباط ذاتی با لفظ «خدا» دارد.

در حالی که در مورد خداونـد دو جهت تصوّر نمی‌شود. زیرا خداوند بسـیط است و ترکیب و تجزیه‌ای در خداوند وجود ندارد. این مطلب را امام خمینی «دام ظلّه» بیان کرده است.[۱۰۳]

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۱۹۹

ثانیـاً: در لغت عرب، الفـاظی وجود دارد که برای دو معنـا یـا بیشتر از دو معنای متضاد وضع شـده است، مثل لفظ «قُرء» که به معنای «طهر» و «حیض» آمـده است و کلمه «جَوْن» که برای «أسود» و «أبیض» وضع شـده است. حـال اگر ارتبـاط ذاتی بین لفـظ و معنـا را بپـذیریم باید قبول کنیم که این‌گونه الفاظ، اقتضای دو معنای متضاد را دارند و نیز باید بین دو معنای ذاتی در متضادین ایجاد علاقه کنیم و این امر غیر ممکن است. این مطلب را آیت‌اللَّه خویی «دام ظلّه» بیان کرده است.[۱۰۴]

دلیل قائلین به ارتباط ذاتی بین لفظ و معنا

همـان گونه که اشاره کردیم قائلین به ارتباط ذاتی، دلیلی برای اثبات آن اقامه نکرده‌انـد بلکه با نفی مسأله وضع نتیجه گرفته‌انـد که ارتباط بین لفظ و معنا ذاتی است.
اینـان می‌گوینـد: اگر مـا در مسأله ارتبـاط بین الفاظ و معانی، پای وضع را به میان بیاوریم این سؤال مطرح می‌شود که واضع به چه مناسبتی لفـظ «مـاء» را برای «آب» وضع کرده است؟ و مثلًا به‌جای «ماء» لفظ «نار» را برای این معنا انتخاب نکرده است؟ آیا بین لفظ «مـاء» و «نار» فرقی وجود دارد؟ اگر فرقی نیست، وضع کردن لفظ «ماء» برای «آب» ترجیـح بلامرجّـح است و چون ترجیـح بلامرجّح محال و باطل است پس بایـد بگوییم: بین لفظ «ماء» و معنای «آب» ارتباط ذاتی وجود دارد و وضع، دخالتی در ایجاد ارتباط نـدارد.
پاسخ دلیل فوق اوّلًا: ترجیح بلامرجّح باطل نیست و آنچه ثابت شده این است که تحقّق معلول
اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۰۰
بـدون علّت محال است و از آن اصـطلاحاً به «ترجّح بلامرجّح» تعبیر می‌کنند، یعنی وجود ممکن- اگر معلول باشد- نمی‌تواند بدون علت باشـد و امکان، مساوق با معلولیت است. ولی ترجیح بلامرجّح فعل انسان است و اشـکالی ندارد. مثل اینکه انسان تعداد زیادی از یک کتاب را ملاحظه می‌کند و یکی از آنها را انتخاب کرده و خریداری می‌کند، این ترجیح بلامرجّح است و اسـتحاله‌ای ندارد. شاهد این امر وجدان است و دلیلی هم بر محال بودن آن اقامه نشده است. ثانیاً: برفرض که قبول کنیم ترجیح بلا مرجّح محال است، ولی دلیلی نداریم که مرجّح، ارتباط به علاقه ذاتی بین لفظ و معنا داشته باشد. بلکه ممکن است مرجّحات دیگری هم در کار باشد، مثل اینکه در مقام نام‌گذاری فرزند مرجّحاتی- چون هم‌نام بودن با ائمّه علیهم السلام- را ملاحظه کرده و اسمی برای فرزند انتخاب می‌کنیم. در بـاب وضـع هم ممکن است گفته شـود: واضع وقـتی «آب» را دیـده لفـظ «مـاء» زودتر به ذهنش آمـده- اگر واضع بشـر باشد- و همان لفظ را برای «آب» وضع کرده است. مثل القابی که موقع تأسیس شناسنامه درست کردند، مثلًا از کسی می‌پرسیدند: لقب تو چیست؟ می‌گفت: لقبی ندارم. می‌گفتند: به چه چیز علاقه داری؟ مثلًا می‌گفت:
«به نام مقدّس امام حسـین علیه السـلام»، پس لقب او را حسـینی می‌گذاشـتند. بنابراین، لازم نیست مرجّحْ علاقه ذاتی بین لفظ و معنا باشد.

نظریه دوّم (ارتباط بین لفظ و معنا ناشی از وضع است)

از آنچه گفته شـد معلوم گردیـد که ارتبـاط ذاتی بین لفـظ و معنـا- به هریـک از معـانی چهارگانه که در نظر بگیریم- باطل است و ظاهر این است که ارتباط بین لفظ و معنا ناشی از وضع است و دلیلی هم که برای نفی وضع مطرح شد دلیل درستی نبود.
اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۰۲

مسأله دوّم واضع چه کسی است؟

اشاره

در ارتباط با اینکه «واضع چه کسی است؟» نظریاتی وجود دارد: عده‌ای معتقدند: واضع، خداوند متعال است. و عده‌ای عقیده دارند: واضع، بشـر است. قائلین به قول دوّم، خود دو دسـته‌اند: جماعتی، واضع را شخص معیّن می‌دانند. و جماعتی قائلند: افراد متعددی در

وضع دخالت دارند. در اینجا به بررسی نظریات می‌پردازیم:

نظریه اوّل (واضع، خداوند است)

اشاره

بیشتر اصولیین اهل تسنن و مرحوم نائینی از علمای شیعه، معتقدند: واضع، خداوند است. قائلین به این قول، برای اثبات مدّعای خود دو نوع دلیل ذکر کرده‌اند: نوع
اصول فقه شیعه، ج۱، ص: ۲۰۳
اوّل، ادلّه‌ای است که جنبه اثباتی دارد و نوع دوّم ادلّه‌ای است که واضع بودن بشر را نفی می‌کند، اگرچه نتیجه هر دو دسته دلیل یک چیز است.

ادلّه برای اثبات اینکه واضع، خداوند است

اشاره

مهم‌ترین ادلّه‌ای که برای اثبات این مطلب اقامه کرده‌اند دو دلیل است:

دلیل اوّل: آیه شریفه وَ عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْماءَ کُلَّها

ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَی الْمَلائِکَةِ فَقالَ أَنْبِئُونِی بِأَسْماءِ هؤُلاءِ إِنْ کُنْتُمْ صادِقِینَ [۱۰۵] تقریب استدلال: آیه شریفه می‌فرماید: خداوند همه اسم‌ها را به آدم علیه السلام یاد داد. و معلوم است که قبل از تعلیم اسماء باید وضعی وجود داشته باشد و از جانب خداوند، هر اسمی برای مسمّای خود وضع شده باشد، مثلًا اوّل کلمه سماء برای آسمان وضع شده باشد و پس از آن خداوند به آدم یاد بدهد. و وجود اسماء، قبل از تحقّق وضعْ غیر ممکن است.
بنابراین قبل از خلقت آدم علیه السلام، وضع وجود داشته و چون قبل از خلقت آدم، انسانی وجود نداشته است پس واضع، خداوند است. پاسخ دلیل اوّل: در قسمتی از آیه فرموده است: ثُمَّ عَرَضَهُمْ علی الملائکة و ضمیر «هُم» برای ذوی العقول است و این نشان می‌دهد که آنچه در استدلال بیان شده نمی‌تواند مراد آیه باشد. «هُم» نه تنها «اسماء» نیستند بلکه همه مسمّیات هم نیستند. مسأله تعلیم اسماء این‌گونه نبوده است که مثلًا خداوند به آدم علیه السلام بگوید: اسم این چیز آسمان است و بعد هم خداوند از ملائکه سؤال کند که اسم این چیز چیست؟ و آنان بگویند: نمی‌دانیم. مسئله، به این صورت نبوده زیرا اوّلًا: از کجا معلوم که ملائکه نمی‌دانسته‌اند؟ ثانیاً: برفرض که نمی‌دانسته‌اند، این مسأله مهمی نیست که خداوند موجودی را با آن‌همه مزایا بخواهد برای ملائکه معرفی کند و خلیفة اللَّه بودن او را
اصول فقه شیعه، ج۱، ص: ۲۰۴

مطرح کنـد و خصوصـیت علمی چنین موجودی دانسـتن تعدادی لفظ باشد. این معنا برای آیه معنای درستی نیست، و معنای صـحیح آیـه چیز دیگری است کـه مفسّـرین بزرگـوار- خصوصـاً مرحـوم علّـامه طباطبـایی- پیرامـون آن بحث کرده و نکـات دقیقی ذکر کرده‌اند.[۱۰۶]

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۰۷

دلیل دوّم: آیه شریفه وَ مِنْ آیاتِهِ خَلْقُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ وَ اخْتِلافُ أَلْسِنَتِکُمْ وَ أَلْوانِکُمْ

.[۱۰۷] تقریب اسـتدلال: آیه شـریفه، اختلاـف زبان‌هـا را از نشانه‌هـای خداونـد قرار داده است و اگر واضع، بشـر بود و مسأله وضع، ربطی به خداوند نداشت وجهی برای آن نبود که به خداوند نسبت داده شود و از آیات خداوند به حساب آید، خصوصاً که در آیه، اختلاـف الوان را نیز به خداونـد نسبت داده و معلوم است که اختلاـف الوان مربوط به خداونـد است و به دست بشـر نیست بنابراین اختلاف السـنه نیز باید مربوط به خداوند باشد. پاسخ دلیل دوّم: واضع بودن بشر، منافاتی با این ندارد که اختلاف السنه و الوان را از آیات خداوند بدانیم، زیرا توانایی وضع لغات توسط خداوند به بشـر اعطاء شده است و این خود از آیات و نشانه‌های خداوند اسـت که موجودی چنین پرقدرت، خلق کرده که قادر بر وضع لغات است.

ادلّه‌ای که واضع بودن بشر را نفی می‌کند

اشاره

مرحوم نـائینی دو دلیـل بر نفی واضع بودن بشـر اقـامه کرده است: دلیـل اوّل: مسأله وضع، دارای اهمّیتی ویژه است و اساس زنـدگی انسان‌ها را تشکیل می‌دهد، زیرا انسان‌ها، مقاصد خود را از راه زبان به یکدیگر تفهیم می‌کنند.

به‌همین‌جهت، مسأله وضع در تاریخ بشـر شاید از مهم‌ترین وقایع باشد. با وجود این، در هیچ‌یک از کتاب‌های تاریخی روز معینی را به عنوان روز وضع معرفی نکرده‌اند، و اگر

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۰۸

وضع، توسط بشـر انجام گرفته بود، تاریـخ نباید چنین مسأله مهمی را فراموش کند و ذکری از آن به میان نیاورد. بنابراین واضعْ بشـر نیست. دلیـل دوّم: الفـاظ، از ترکیب حروف به‌دست‌می‌آیـد و کیفیت ترکیب حروف، نامتنـاهی است و نیز گـاهی الفـاظ، از ترکیب کلمـات به‌وجود می‌آیـد. بنابراین، الفاظ، غیر متناهی می‌باشـند. معانی نیز غیر متناهی است زیرا معانی، محـدود به موجودات ممکن نیسـت بلکه شامـل واجب‌الوجـود و ممتنـع الوجـود نیز می‌شـود و واضـح است که مجمـوعه «واجب، ممکن، ممتنـع» نامتنـاهی است. بنـابراین، معـانی نیز- ماننـد الفـاظ- غیر متنـاهی است. حـال با توجّه به اینکه انسان، محـدود و قـدرت او نیز محـدود است و موجود محـدود- هرچنـد هم متعدّد باشد- نمی‌تواند الفاظ نامحدود را برای معانی نامحدود وضع کند، ما ناچاریم مسأله وضع را در ارتباط با موجودی نامتناهی بـدانیم که آن ذات مقـدّس پروردگار است. محقق نائینی رحمه الله در تأییـد مطلب فوق می‌فرمایـد: اگر واضع، بشـر باشـد، این سؤال پیش می‌آید که آیا چگونه الفاظی که برای معانی وضع کرده بود به سایر افراد بشـر منتقل کرد؟ بدیهی اسـت

که انتقال دفعی وضع میلیون‌ها لفظ برای میلیون‌ها معنا، غیرممکن است. و اگر گفته شود: «انتقال، تدریجی بوده است»، این سؤال مطرح می‌شود که با توجّه به محدود بودن امکانات انسان‌ها در آن زمان، در مدتی که وضع الفاظ برای معانی هنوز به مکان‌های دور از واضع نرسیده بود آنان چگونه مقاصد خود را به یکدیگر تفهیم می‌کردند؟ آیا با اشاره صحبت می‌کردند یا با الفاظ؟ نمی‌توان گفت با اشاره مقاصد خود را تفهیم می‌کردند و از طرفی با الفاظ هم نمی‌توانستند صحبت کنند چون فرض این است که هنوز از وضع اطلاع پیدا نکرده‌اند. علاوه بر این، مشکل دیگری در رابطه با خود وضع مطرح است و آن این است که آیا واضع وقتی خواست الفاظ را وضع کند چگونه مقاصد خود را به دیگران تفهیم کرد؟

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۰۹

آیا مثلًا گفت: «أيّها النّاس»، یا گفت: «وَضَعْتُ»، یا لیوان آب را به دست گرفت و گفت: «هذا ماءٌ»؟ در حالی که فرض این است هنوز وضعی صورت نگرفته و مخاطبین، معنای «أيّها النّاس»، «وضعتُ»» و «هذا» را نمی‌دانند. و برفرض اینکه وضع به کمک اشاره را بپذیریم، مشکل دیگری مطرح است زیرا اشاره در مورد مفاهیم جزئیه است، مثل اینکه کسی- در حال اشاره کردن به کتاب- به فرزندش بگوید: کتاب را به من بده، درحالی‌که وضع در مورد مفاهیم کلّیه است و نمی‌توان با در دست گرفتن ظرفی آب، لفظ ماء را برای کلّی آن وضع کرد. مرحوم نائینی، پس از بیان مطالب فوق نتیجه می‌گیرد که واضع خداوند است. سؤال: در مورد خداوند، دو نوع جعل مطرح است: جعل تکوینی و جعل تشریعی.[۱۰۸] آیا مسأله وضع داخل در کدام‌یک از این دو نوع جعل است؟ جواب: محقّق نائینی رحمه الله می‌فرماید: دلیلی نداریم که جعل خداوند منحصر به این دو نوع باشد، بلکه مسأله وضع، امر جداگانه‌ای است. سؤال: اگر واضع خداوند است، خداوند چگونه وضع را به مردم انتقال داده است؟ جواب: محقق نائینی رحمه الله می‌فرماید: در جعل تکوینی، انتقال معنا ندارد زیرا جاعل و موجِد خود خداوند است. در جعل تشریعی هم خداوند قوانین و مقرّرات را به‌وسیله انبیاء در اختیار بشر قرار می‌دهد. ولی در مورد مسأله وضع، سه احتمال مطرح است: ۱- وضع نیز- مانند جعل تشریعی- توسط یکی از انبیاء به مردم انتقال داده شده است. ۲- وضع از طریق الهام به مردم فهمانده شده است.[۱۰۹]

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۱۰

۳- ممکن است از الهام بالاتر رفته و بگوییم: مسأله وضع امری فطری است و خداوند، وضع را مانند توحید در فطرت و نهاد بشر قرار داده است. الهام، همیشگی نیست ولی فطرت همیشگی است.[۱۱۰]

اشکالات کلام مرحوم نائینی

بر کلام مرحوم نائینی اشکالات متعدّدی وارد است: اشکال اوّل: نظر به اینکه اهمیت وضع توسّط خداوند، به مراتب بیش از اهمّیت وضع توسط بشر است، اگر قرار باشد خداوند الفاظ را برای معانی وضع کرده و توسط یکی از انبیاء به بشر ابلاغ کرده باشد، جای این سؤال است که چرا این مسأله با اهمّیت در کتب آسمانی ذکر نگردیده است؟ و چرا قرآن کریم که انواع نعمت‌های خداوند را بیان می‌کند از این نعمت بزرگ سخنی به میان نیاورده است؟ بنابراین، آنچه گفته می‌شود که اگر وضع توسط بشر صورت گرفته است پس چرا تاریخ آن را ثبت و ضبط نکرده است؟ این سؤال در مقابل کسانی که معتقدند واضع خداوند است و توسط یکی از انبیاء به بشر ابلاغ کرده است، به نحو قوی‌تری مطرح است. اشکال دوّم: اگر بنا باشد، خداوند، مسئله وضع را به انسان‌ها الهام کرده باشد جای این سؤال است که آیا به همه انسان‌ها- تا روز قیامت- الهام کرده یا به عدّه خاصی در ابتدای خلقت الهام کرده است؟ ظاهر کلام محقّق نائینی رحمه الله این است که خداوند مسئله وضع را به همه افراد انسان- از ابتدای خلقت تا روز قیامت- الهام

کرده است، در این صورت نباید کسی جاهل به لغات باشد، بلکه تمام افراد بشر باید به‌صورت فطری عالم به لغات باشند و علمای لغت نباید بر دیگران امتیاز داشته باشند. درحالی که این گونه نیست. و اگر مرحوم نائینی بگوید: مسأله وضع، به بشر ابتدائی الهام شده و بقیه افراد بشر

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۱۱

باید تعلّم کنند- در کلام مرحوم نائینی اشاره به این مطلب نیست ولی برفرض که ایشان بخواهد چنین چیزی بفرماید- می گوییم: اگر در عالم یک لغت داشتیم، می‌توانستیم فرض کنیم که مسأله وضع به بشر ابتدائی الهام شده و دیگران در طول تاریخ از راه تعلّم، آن را فرا گرفته‌اند. ولی با توجّه به اینکه در عالَم، لغات متعددی وجود دارد چگونه می‌توان چنین چیزی را پذیرفت؟ آیا می توان قبول کرد که خداوند تمام لغات موجود در عالم را به بشر ابتدائی الهام کرد؟ اشکال سوّم: ما می‌دانیم که لغات، متکثّر و متعدّد است و بر اساس کلام مرحوم نائینی باید وضع در مورد این لغاتِ متعدّد را به خداوند نسبت دهیم درحالی که نسبت دادن همه این لغات به خداوند مشکل است. توضیح: در رابطه با لغاتِ متعدد یا باید بگوییم: «هر لغتی توسط یک پیامبر در اختیار مردم قرار داده شده است»، یا بگوییم: هریک از لغات، به دسته‌ای از انسان‌های ابتدائی الهام شده است. لغت عربی به یک دسته، لغت فارسی به یک دسته و ... و یا بگوییم: هریک از لغات، به صورت فطری در نهاد دسته‌ای از افراد بشر قرار داده شده است. و یا تبعیض قائل شویم- اگرچه این مطلب در کلام مرحوم نائینی نیست- و بگوییم: بعضی از لغات به‌صورت الهام بوده و بعضی از لغات، به واسطه پیامبر بوده است. توجیهات فوق برای ما قابل قبول نیست زیرا: بدیهی است که مسأله وضع برای سهولت تفهیم و تفهّم و انتقال اغراض است.

درحالی که تکثّر لغات، موجب صعوبت تفهیم و تفهّم است و به‌جای اینکه انسان را به هدف نزدیک کند، او را از هدف دور می کند. چون اگر همه مردم دنیا به یک زبان صحبت می کردند انتقال اغراض به دیگران به آسانی صورت می گرفت ولی اکنون که لغات، متعدّد است انسان‌ها برای انتقال اغراض خود به دیگران باید ابتدا قسمتی از وقت خود را برای فراگیری زبان آنان بکار برند و این خود دارای مشکلاتی است. باید توجّه داشت که هرچند اختلاف زبان‌ها برای بشر زیان‌ها و محرومیت‌هایی را

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۱۲

به دنبال داشته است ولی در عین حال از آیات الهی است و نشانه قدرت خداوند است که به بشر توانایی داده است که این‌همه زبان‌های مختلف را به‌وجود آورد. و به تعبیر دیگر: اگر یک چیزی آیه خداوند بود دلیل بر این نیست که حتماً باید به نفع انسان‌ها هم باشد بلکه حساب این دو جدای از یکدیگر است. معصیتی که انسان انجام می‌دهد از آیات قدرت خداوند است- که به بشر چنین نیرو و قدرتی را داده است- ولی در عین حال، فعل خداوند نیست و به نفع انسان هم نیست. بنابراین، آیه شریفه و مِن آیاتِهِ خلقُ السّمَاواتِ و الأرضِ و اختلافُ ألْسِنَتِکُمْ و ألْوانِکُمْ ۱۱۱] که اختلاف السنه را از آیات الهی به حساب می‌آورد به این معنا نیست که اختلاف السنه به نفع بشر است و یا اختلاف السنه ارتباط مستقیم با خداوند دارد و خداوند آن را به‌وجود آورده است. مسأله اختلاف الوان- که در آیه شریفه مطرح شده- نیز از یک بُعدش مانند اختلاف السنه است، زیرا نمی توان گفت: اگر سیاه‌پوست‌ها سفیدپوست بودند به ضرر آنها بود یا اگر سفیدپوست‌ها سیاه‌پوست بودند به ضرر آنها بود. البته از بُعد دیگرش با اختلاف السنه فرق دارد زیرا از خارج برای ما معلوم است که مسأله اختلاف الوان مربوط به خداوند است.

نظریه دوّم (واضع، بشر است)

آنچه وجدان برآن دلالت دارد و تاریخ حکایت می کند این است که هم اصل تکثّر لغات و هم توسعه لغات توسّط بشر صورت

گرفته است، ولی نه یک بشر خاص- مثلًا «یعرب بن قحطان» در مورد لغت عرب- بلکه همه افراد بشر در این مسئله سهیم می‌باشند. مؤید این مطلب این است که ما همه‌روزه شاهد پیدا شدن معانی جدید و بی‌سابقه در مورد اکتشافات می‌باشیم و به تبعیّت از آن، الفاظ جدیدی که توسّط خود مخترعین

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۱۳

و مکتشفین وضع می‌شود را مشاهده می‌کنیم و در زبان‌های دیگر نیز به تناسبِ خود، لغت دیگری در برابر آن معنا وضع می‌کنند. راز این مطلب این است که وقتی مخترع چیزی را اختراع می‌کند برای اشاره به آن و معرفی آن راهی جز وضع ندارد، بشر نیز وقتی احساس کرد برای سهولت تفهیم و تفهّم نیاز به وضع الفاظ برای معانی دارد، الفاظ را برای معانی وضع کرد ولی در ابتدای امر، چون معانی محدود بوده الفاظ نیز محدود بوده است. سپس به مرور زمان، پیدایش معانی جدید، الفاظ جدیدی را طلب کرد و زبانها توسعه پیدا کرد. بنابراین، واضع شخص خاص نیست بلکه افراد متعددی در مسأله وضع دخالت دارند. سؤال: مرحوم نائینی اشکالی را در رابطه با کیفیت وضع مطرح کرده و فرمود: اگر معنا جزئی باشد، وضع، مشکلی ندارد، مثل اینکه انسان با اشاره به فرزندی که تازه متولّد شده او را نام‌گذاری کند، ولی در معانی کلّیه چگونه می‌تواند مثلًا «ماء» را در برابر «کلّی آب» وضع کند؟ جواب: واضع، وقتی لفظ «ماء» را برای «آب» وضع می‌کند و مثلًا می‌گوید: «هذا ماء»، معلوم نیست که آیا این «ماء» برای معنای کلّی وضع شده است یا برای معنای جزئی. سپس وقتی روزهای دیگر و نسبت به آب‌های دیگر لفظ «ماء» را اطلاق می‌کند، معلوم می‌شود که لفظ «ماء» برای مفهوم کلّی وضع شده است و انطباق بر موارد به عنوان فردیّت است. نتیجه بحث در مورد واضع از آنچه گفته شد معلوم گردید که واضع، بشر است، آن‌هم نه یک بشر، بلکه افراد و گروه‌های زیادی در مسأله وضع دخالت دارند و هر گروهی برای خود زبان خاصی را به‌وجود آوردند و مسأله تعصّب، نقش زیادی در تکثّر لغات داشته است، که نمی‌خواستند با زبان گروه‌های دیگر صحبت کنند.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۱۴

مسأله سوّم حقیقت و ماهیت وضع

اشاره

در رابطه با حقیقت و ماهیت وضع، نظریاتی وجود دارد که در ذیل به بررسی آنها می‌پردازیم:

۱- نظریه مرحوم محقّق خراسانی

اشاره

مرحوم آخوند فرموده است: الوضع هو نحو اختصاصِ اللفظ بالمعنی و ارتباطٍ خاصٍ بینهما ناشٍ من تخصیصه به تارهً و من کثرهٔ استعماله فیه اخری و بهذا المعنی صحّ تقسیمه إلی التعیینی و التّعینی.[۱۱۲] یعنی وضع، یک نحوه اختصاصی است که لفظ به معنا پیدا می‌کند و یک نوع ارتباط خاصّی است که بین لفظ و معنا محقّق می‌شود. این ارتباط و اختصاص، گاهی در اثر تخصیص لفظ به معنا و گاهی به جهت کثرت استعمال لفظ در معنا تحقّق پیدا

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۱۵

می کند. و به این معنا، تقسیم وضع به تعیینی و تعیّنی صحیح است. توضیح: وضع تعیینی: یعنی واضع به اختیار و انتخاب خود لفظی را برای معنایی وضع کند، مثل اینکه پدری برای فرزند خود نامی را انتخاب می کند. وضع تعیّنی: در صورتی است که لفظی در معنای مجازی کثرت استعمال داشته باشد به‌گونه‌ای که دلالت بر معنای مجازی نیاز به قرینه صارفه نداشته باشد و خود لفظ- بدون قرینه- بر معنای مجازی دلالت کند. مرحوم آخوند می‌خواهد بفرماید: ماهیت و حقیقت وضع بر دو قسم است، مثل اینکه گفته می‌شود: الإنسان إمّا کاتب و إمّا غیر کاتب، که معنای آن این است که کاتب و غیر کاتب در ماهیت انسانیت مشترکند، یعنی ماهیت و واقعیت انسان دو قسم دارد.

بنابراین، وضع تعیّنی هرچند واضع ندارد ولی با وضع تعیینی در ماهیت و حقیقت وضع مشترک است به‌همین‌جهت ما ناچاریم وضع را به‌گونه‌ای تعریف کنیم که هر دو قسم وضع را شامل شود، پس می گوییم: وضع یک نوع اختصاص و ارتباط لفظ به معناست که این اختصاص گاهی در اثر تعیین واضع و گاهی در اثر کثرت استعمال- به صورت وضع تعیّنی- تحقّق پیدا می کند. پس جمله «و بهذا المعنی صحّ تقسیمه ...» در عبارت مرحوم آخوند علاوه بر اینکه معنای مطابقی خود را افاده می کند، به‌منزله تعلیلی برای تعریف ایشان نیز می‌باشد، یعنی علت اینکه ما وضع را این‌گونه تعریف کردیم مسأله تقسیم وضع به دو قسم تعیینی و تعیّنی است.

اشکالات کلام مرحوم آخوند

بر کلام مرحوم آخوند دو اشکال مهم وارد است: اشکال اوّل: ما کاری به تقسیم نداریم. شما در تعریف وضع- و بیان حقیقت و ماهیتِ آن- می گویید: «الوضع هو نحو اختصاص اللفظ بالمعنی». «نحو» در اینجا به معنای «نوع» است یعنی «وضع یک نوع ارتباط لفظ به معناست». این تعریف دارای

ابهام است زیرا شما بیان نکرده‌اید که چه نوع ارتباطی است. مثل اینکه در تعریف انسان گفته شود: «انسان، نوعی از موجودات عالم است» که هرچند این جمله صحیح است ولی تعریف انسان نیست. اشکال دوّم: ما بعد از اینکه، ذاتی بودن دلالت الفاظ بر معانی را نفی کردیم و گفتیم: «دلالت الفاظ بر معانی ناشی از وضع واضع است»، آیا اختصاصی که شما ذکر می کنید خود وضع است یا نتیجه آن؟ بدون تردید ارتباط بین لفظ و معنا نتیجه وضع است نه خود وضع. یعنی بعد از اینکه وضع تحقّق پیدا کرد ارتباطی بین لفظ و معنا ایجاد می‌شود. و در واقع، این وضع است که چنین ارتباطی را به‌وجود آورده است، زیرا ارتباط لفظ و معنا ارتباط ذاتی نیست. و به عبارت دیگر: مورد بحث ما، وضع به معنای مصدری- که عمل واضع است- می‌باشد ولی مرحوم آخوند وضع به معنای اسم مصدری- که نتیجه عمل واضع است- را تعریف کرده است و ذکر این معنا در تعریف ماهیت وضع، درست نیست. ممکن است کسی بگوید: اگر موضوع بحث، وضع به معنای مصدری باشد، تقسیم وضع به تعیینی و تعیّنی به چه معناست؟ جواب داده می‌شود: ظاهر تقسیم همین است که شما می گویید یعنی مقسَم، به معنای حقیقی و ماهیتش مورد تقسیم قرار می گیرد و ما تا وقتی که قرینه بر خلاف نداشته باشیم این ظاهر را می‌پذیریم ولی در جائی که قرینه بر خلاف داشته باشیم نمی‌توانیم ظاهر را بپذیریم. قرینه این است که بگوییم: اطلاق وضع- به معنای مصدری- در مورد «وضع تعیّنی» مجاز است و اصلًا وضع تعیّنی، وضع نیست بلکه در اثر کثرت استعمال، معنای مجازی، عنوان معنای حقیقی را پیدا می کند. ولی این که هر معنای حقیقی باید «موضوع له» باشد و عنوان «وضع» در مورد آن صدق کند، مورد قبول نیست. ممکن است معنایی موضوع له نباشد ولی درعین‌حال، معنای حقیقیِ لفظ باشد. پس حقیقت بودن، اعم از وضع است. در نتیجه کلام مرحوم آخوند نمی‌تواند مورد قبول باشد.

۲- نظریه بعض الأعاظم رحمه الله

اشاره

آیت‌اللَّه خویی «دام ظلّه» نظریه زیر را از بعض الأعاظم رحمه الله نقل کرده است: وضع عبارت از ملازمه واقعیه‌ای بین لفظ و معناست که این ملازمه توسط واضع تحقّق پیدا می‌کند. بعض الأعاظم رحمه الله در توضیح تعریف خود می‌فرماید: آوردن قید «واقعیه» منشأ این نشود که کسی بگوید: حال که کلمه «واقعیه» بکار برده شده باید ملازمه فوق تحت یکی از عناوین «جوهر» یا «عرض» باشد. منظور از قید «واقعیه» که در تعریف آورده شده هیچ‌یک از اقسام پنج‌گانه جوهر و اقسام نه‌گانه عرض نیست. مقولات خمسه جواهر عبارتند از: عقل، نفس، صورت، ماده و جسم. و ملازمه بین لفظ و معنا داخل در هیچ‌یک از این عناوین نیست. مقولات نه‌گانه عرضیه هم در یک جهت مشترکند که اگر بخواهند در خارج، تحقّق پیدا کنند باید در ضمن موضوع- یعنی جوهر- تحقّق پیدا کنند. درحالی‌که ملازمه بین لفظ و معنا نیاز به موضوع و جوهر ندارد. زیرا دو طرف این ملازمه، دو طبیعت است. طبیعی لفظ، ملازم با طبیعی معناست، خواه این دو طبیعت در خارج وجود پیدا کنند یا وجود پیدا نکنند. و خواه این لفظ در این معنا استعمال شود یا نشود، فرق نمی‌کند. ملازمه بین لفظ و معنا در اثر وضع تحقّق پیدا کرده است و اگر تا قیامت هم این لفظ در این معنا استعمال نشود، ملازمه باقی است. بنابراین، ملازمه بین لفظ و معنا نیاز به موضوع ندارد. ملازمه یک واقعیت است و خواه کسی لفظ را ایجاد کند یا ایجاد نکند، فرقی در این ملازمه نمی‌کند. سپس می‌فرماید: مطرح کردن این سخن که «تمام واقعیات باید تحت جوهر و عرض باشند» صحیح نیست، زیرا واقعیت دارای معنای اعمی است. واقعیاتی وجود دارند که ربطی به مسائل جوهر و عرض ندارند. در باب ملازمات، نوعاً این‌طور است، مثلًا ملازمه‌ای که

بین زوجیت عدد و انقسام به متساویین وجود دارد تحت عنوان هیچ‌کدام از اقسام خمسه جوهر و اقسام نه‌گانه عرض نیست، درحالی‌که یک واقعیت مسلّم است. همچنین ملازمه بین تعدّد آلِهَه و فساد آسمان و زمین که در آیه شریفه لو کان فیهما آلهةٌ إلّا اللَّه لفسدتا[۱۱۳] ذکر شده، بدون شک دارای واقعیت است ولی داخل در اقسام جوهر و عرض نیست. سپس می‌فرماید: ملازمه بین لفظ و معنا با سایر ملازمات تفاوت دارد، اگرچه هر دو دارای واقعیت می‌باشند. تفاوت این است که ملازمات دیگر ازلی هستند و کسی آنها را به وجود نیاورده است [۱۱۴] ولی ملازمه در وضع، حدوثی است و به سبب وضع واضع حاصل می‌شود. البته از جهت بقاء فرقی بین این ملازمه و سایر ملازمات نیست و اختلاف فقط در مرحله حدوث است. خلاصه حرف بعض الأعاظم رحمه الله این است که ملازمه بین لفظ و معنا دارای واقعیت بوده و مثل ملکیت و زوجیت، از امور اعتباری نیست که حدوث و بقاء آن مربوط به عالم اعتبار باشد. زمانی شارع زوجیت زنی را برای مردی اعتبار می‌کند و وقتی طلاق می‌دهد، عدم زوجیت را اعتبار می‌کند و با رجوع، زوجیت را اعتبار می‌کند.[۱۱۵]

اشکالات کلام بعض الأعاظم رحمه الله

در ارتباط با کلام ایشان سه اشکال مطرح است:

اشکال اوّل: آیت‌اللَّه خویی «دام ظلّه» در اشکال به بعض الأعاظم فرموده است: اگر ملازمه برای همه افراد- چه عالم به وضع و چه جاهل به آن- باشد، لازم می‌آید که سماع لفظ و تصوّر آن، علّت تامّه برای انتقال ذهن به معنای آن باشد. بنابراین، باید کسی جاهل به لغات نباشد، درحالی‌که وجود جاهل به لغات از بدیهیات است. و اگر ملازمه برای خصوص عالم به وضع باشد، پس گفته می‌شود: اگرچه این ملازمه ثابت است ولی این نتیجه وضع است نه خود وضع.[۱۱۶] در دوره قبل، این اشکال را به تعبیر زیر بیان کردیم: اگر ملازمه برای خصوص عالم به وضع باشد «شبه دور» پیش می‌آید، زیرا معنای «وضعتُ هذا اللفظ بإزاء هذا المعنی» این می‌شود: «جعلتُ بین اللفظ و المعنی ملازمهٔ للعالم بهذا الجعل» و این مستلزم یک «شبه دور» است چون «العالم بهذا الجعل» در معنای وضع ملاحظه شده است. پاسخ اشکال: این اشکال را در دوره قبل پذیرفته بودیم ولی اکنون به‌نظر می‌رسد اساس آن باطل است، زیرا واضع، لفظ را در برابر معنا وضع کرده و بین لفظ و معنا ایجاد ملازمه واقعیه می‌کند. این ملازمه واقعیه را عدّه‌ای می‌دانند و عدّه‌ای نمی‌دانند و مسأله وضع، هیچ ارتباطی با عالم و جاهل ندارد. همان گونه که ملازمه موجود در آیه لو کانَ فیهما آلِهَةٌ إلّا اللَّهُ لَفَسَدَتا[۱۱۷] ملازمه‌ای واقعی بوده و ربطی به عالم و جاهل ندارد. و بر اساس حرف بعض الأعاظم رحمه الله واضع بین لفظ و معنا ایجاد ملازمه کرده است، حال بعضی عالم به ملازمه می‌شوند و بعضی علم پیدا نمی‌کنند.

ولی این که ملازمه برای چه کسی است؟ در باب ملازمه مطرح نیست. اشکال دوّم: در کلام بعض الأعاظم رحمه الله کلمه «ملازمه»- به معنای اسم مصدری- ذکر شده نه «إیجاد الملازمهٔ» که به معنای مصدری است. و همان ایرادی که بر کلام

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۲۰

مرحوم آخوند وارد بود بر کلام ایشان نیز وارد است. پاسخ اشکال: ممکن است گفته شود: مراد ایشان از «ملازمه» همان معنای مصدری- یعنی إیجاد الملازمهٔ- است. اشکال سوّم: در باب ملازمات، نمی‌توان تصوّر کرد که ملازمه‌ای حدوثاً سابقه عدم، و بقاءً واقعیت داشته باشد. به عبارت دیگر: با توجّه به این که عمل واضع در مقام حدوث، امری اعتباری است، نمی‌توان تصوّر کرد چنین چیزی در مقام بقاء، عنوان واقعیت پیدا کند. بلکه یا حدوثاً و بقاءً واقعیت دارد و یا به‌طور کلّی اعتباری است. مثلًا ملازمه بین وجوب ذی المقدّمه و وجوب مقدّمه، دارای واقعیت است، زیرا عقل حکم به این ملازمه می‌کند و سابقه عدم ندارد و ازلی است. ولی زوجیت، امری اعتباری و لحظه‌به‌لحظه است. شارع هر لحظه اعتبار زوجیت می‌کند بین زن و مرد. بنابراین، اگر مسأله وضع، امری اعتباری است، حدوثاً و بقاءً اعتباری است و اگر واقعیت دارد، اوّلًا:

واقعیتْ ازلی است و ثانیاً: به اعتبار نمی‌توان واقعیتی را درست کرد. در نتیجه کلام بعض الأعاظم رحمه الله قابل قبول نیست.

۳- نظریه صاحب منتهی الاصول و جماعتی از اصولیین

اشاره

صاحب منتهی الاصول ۱۱۸] و جماعتی از اصولیین وضع را این‌گونه تعریف کرده‌اند: ماهیت وضع عبارت از ایجاد هو هویت و اتّحاد اعتباری بین لفظ و معناست. توضیح: معنای «هو هویت» همان چیزی است که در قضایای حملیّه به عنوان ملاک حمل می‌باشد، زیرا در قضایای حملیّه متداول- مثل «زیدٌ قائمٌ»- آنچه ملاک برای حمل است همین اتّحاد بین موضوع و محمول است. و به عبارت دیگر: بین موضوع و محمول، هو هویت تحقّق دارد و نسبتی بین «زید» و «قائم» وجود ندارد.[۱۱۹]

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۲۱

زیرا «قائم» همان «زید» است و اگر نسبتی وجود داشته باشد، بین «زید» و «قیام» است نه بین «زید» و «قائم». و فرض ما این است که

محمول در قضیه حملیّه، «قـائم» است نه «قیـام». بنابراین، «زیـدٌ قائمٌ» به معنای «زیـدٌ هو القائمُ» است، البته بـدون درنظر گرفتن معنای حصـر، و «زیـدٌ هو القائم» یعنی بین «زیـد» و «قائم» اتّحاد و هو هویت تحقّق دارد. هو هویت یعنی: «این اوست و بین این دو، مغایرتی وجود نـدارد». اتّحـاد و هو هویت بر دو قسم است: حقیقی و اعتبـاری. هو هویت حقیقی: در قضایـای حملیّه که واقعیـتی را حکـایت می کنید، هو هویتی که ملاک حمل است، هو هویت حقیقی و واقعی است. به‌همین‌جهت بعد از گفتن «زیدٌ قائمٌ» اگر دیدند زید در خارج ایسـتاده است و هو هویت واقعیه بین زیـد و قائم تحقّق دارد، قضـیّه حملیّه را «صادقه» می گوینـد. و اگر دیدند بین زید و قائم، هو هویت تحقّق نـدارد، قضـیّه حملیّه را «کاذبه» می گوینـد. بنابراین، چون در قضایای حملیّه، معنای قضـیّه خبریه، اخبار از واقعیت و اخبـار از یک جهت واقعی است، هوهویتی که در آنجا ملاک حمل است «هو هویت حقیقی» است. هو هویت اعتباری و جعلی: این در صورتی است که بین موضوع و محمول به حسب واقع، اتّحادی وجود نداشـته باشد بلکه معتبِر، آن را ایجاد می کند، مثل اتّحادی که بین لفـظ و معنـا- به عقیـده این جمـاعت- وجود دارد. زیرا لفـظ و معنـا از دو مقولهانـد، معنـا گـاهی از مقوله «جوهر»، و لفـظ- بهعنـوان اینکه صوت و کیفیت است- از مقوله «عرض» میباشـد و اتّحـاد حقیقی بین مقوله جوهری بـا مقوله عرضـی معنـا نـدارد. و اینکه «عرض» در وجـود خـارجی نیـاز به «موضـوع» و «جوهر» دارد، به این معنـا نیست که بین «عرض» و «جوهر» هو هویت و اتّحـاد حقیقی وجود دارد. بنابراین، هو هویت و اتّحاد واقعی بین لفظ و معنا معقول نیست بلکه اتّحاد بین آن دو، اعتباری است. امور

اصول فقه شیعه، ج۱، ص: ۲۲۲

اعتبـاری هم بین عقلاء وجود دارد و هم در شـرع.[۱۲۰] صاحب منتهی الاصول، برای توضـیح مطلب میفرمایـد: مسائل اعتباری در روایـات مـا بسیار است، مثلًا شـارع طـواف خـانه خـدا را نـازل به منزله صـلاهٔ دانسـته و فرموده است: الطواف بـالبیت صـلاهٔ.[۱۲۱] بههمینجهت اموری چون طهارت از حدث و خبث که در صلاهٔ معتبر است در طواف نیز معتبر است. ملاحظه میشود که بین صلاهٔ و طواف- حتی از نظر ظـاهری- فرق وجود دارد ولی در مقـام اعتبـار و تنزیل، شارع مقـدس طواف را نازل به منزله صـلاهٔ قرار داده است و در عـالم اعتبار تشـریعی، بین صـلاهٔ و طواف اتّحاد برقرار کرده است. و در روایت دیگر فرموده است: «الفقّاع خمر استصـغره النـاس».[۱۲۲] در اینجـا نیز به اعتبار تشـریعی، فقّاع را خمر دانسـته و میفرمایـد: «علمای اهل سنّت، فقّاع را کوچک شـمرده و با آن معامله خمر نکردهاند». سپس میفرماید: در باب حجّیت اماره، شیخ انصاری رحمه الله معتقد است: معنای حجّیت اماره بنا بر طریقت این است که مؤدای اماره نازل به منزله واقع قرار داده شده است و به اعتبار شرعی، با آن معامله واقع میشود و گویا فرقی نیست بین اینکه در لوح محفوظ نوشـته شده باشد: «صـلاهٔ الجمعهٔ واجبهٔ» یا اینکه زراره روایت صحیحی بر وجوب نماز جمعه نقل کند. سپس میفرمایـد: عقلاـ نیز برای خود اعتبـاراتی دارنـد. یکی از این اعتبـارات عقلاـئی مسأله وضع است. یعنی بین لفظ و معنا یک اتّحاد اعتباری وجود دارد و به

اصول فقه شیعه، ج۱، ص: ۲۲۳

عبارت دیگر: لفظ، نازل به منزله معناست. صاحب منتهی الاصول برای اثبات مـدّعای خود دو دلیل ذکر کرده است: دلیل اوّل: وقتی متکلّم، لفـظ را القاء می کنـد آنچه به ذهن مخاطب میآیـد، گویا خود معناست. و در مقام خطاب، لفظ بما هو لفظ مورد توجّه قرار نمی گیرد و گویا مخاطب فکر می کند که معانی یکی پس از دیگری القاء میشوند و وساطت لفظ در کار نیست.

این نـوع برخـورد بـا تکلّم، دلیـل بر هو هویت است. اگر بین لفـظ و معنـا اتّحـاد و هو هویت نبود، برای سـامع چگونه ممکن بود که متکلّم را القاءکننـده معانی ببیند، در حالی که متکلّم الفاظ را ایجاد می کند. دلیل دوّم: در مباحث فلسـفه و غیر آن برای معانی چهار وجود ذکر کردهاند: ۱- وجود حقیقی و خـارجی. ۲- وجود ذهنی، یعنی تصوّر معنـا و التفـات نفس به معنا. ۳- وجود انشائی، یعنی ایجادکننـده، معنـا را در قـالب لفـظ یا عملی ایجاد می کنـد، مثل انشاء طلب که با صـیغه افعل ایجاد میشود. به عبارت دیگر: صـیغه افعـل، به طلبْ وجودِ انشـائی میدهـد و غـایت مفـاد هیئت افعـل، وجود انشـائی طلب است. ولی وجود انشائی در همه مفاهیم وجود

نـدارد، مثلًا مفهوم انسـان دارای وجود انشائی نیست. ۴- وجـود لفظی. ایشـان می‌فرمایـد: اگر بین لفـظ و معنـا، هو هویت و اتّحـاد اعتبـاری تحقّق نـداشت چرا «وجود لفظی» را- در ردیف سـایر اقسام وجود- به‌عنوان یکی از اقسام وجود معنا به حساب می‌آوریـد؟ بنابراین، باید بگوییم: بین لفظ و معنا، هو هویت و اتّحاد اعتباری تحقّق دارد. سـپس دو مؤیّد ذکر می‌کند: ۱- سرایت کردن حسن و قبـح معانی به الفاظ، مؤیّد وجود هو هویت و اتّحاد اعتباری بین لفظ و معناست. ۲- مسأله وضع، مانند مسأله استعمال است. و همان گونه که در مقام استعمال،

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۲۴

وقتی لفظی در معنایی استعمال می‌شود، لفظ به عنوان آلت برای پی بردن به معنا و فانی در معناست و حساب لفظ و معنا از یکدیگر جدا نیست در مورد وضع نیز این چنین است.[۱۲۳]

اشکالات نظریه صاحب منتهی الاصول رحمه الله

اگرچه کلاـم ایشـان دارای نکـات جالبی است ولی اشـکالاتی برآن وارد است: اشـکال اوّل: مسأله وضع چیزی است که تا حـدودی مورد ابتلای خود ما نیز می‌باشـد و ما نیز- در محدوده خاصـی- از جمله واضـعین می‌باشـیم. مثلًا نام‌گذاری فرزند شـعبه‌ای از وضع است و بـدیهی است کسـی که نـامی برای فرزنـد خود قرار می‌دهـد هـدفش این است که لفظی را دالّ بر فرزنـد و حـاکی از او قرار دهـد، و چیزی به عنـوان هـو هویت برای او مطرح نیست. و همچنین است کسـی که وسـیله‌ای اختـراع می‌کنـد و نـامی برای آن قرار می‌دهـد. و اصولًـا ایجـاد هو هویت و اتّحـاد بین لفـظ و معنـا حتّی نزد اهـل علم هم مطرح نیست چه رسـد به کسـی که از این‌گونه اصـطلاحات هیچ اطلاعی ندارد. ممکن است به ذهن کسـی بیاید که مسأله وضع در کلیات غیر از نام‌گذاری در جزئیات- که مورد ابتلای ماست- می‌باشـد. می‌گوییم: وجـدان حکم می‌کنـد که در ماهیت وضع، تفاوتی بین نام‌گـذاری فرزنـد از طرف پدر و وضعِ لفظ «انسان» برای ماهیت «حیوان ناطق» وجود نـدارد. تنها تفاوتی که بین این دو وجود دارد این است که در جزئیات، وضع خاص و موضوع له خـاص و در کلیات، وضع عام و موضوع له عام است. بنابراین مهم‌ترین اشـکال نظریه فوق این است که این نظریه خلاف وجدان است. اشـکال دوّم (اشکال بر دلیل اوّل): اصل این سخن که «مخاطب در مقام استماع، القاء لفظ را القاء معنا دانسته و با القاء لفظ تصوّر می‌کند که معانی بدون واسطه الفاظ به

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۲۵

ذهن او القـاء می‌شود» کلاـم مورد قبولی است ولی علت و ریشه این مسـئله، وجود اتّحاد و هو هویت بین لفظ و معنا نیست بلکه این مسـئله به این جهت است که الفاظ به عنوان آلت برای رسیدن به معنا هستند و با توجّه به اینکه آنچه در مقام تفهیم و تفهّم، مقصود بالأصـاله است معانی می‌باشـد به‌همین‌جهت، مخاطب بعـد از شـنیدن لفظ، به‌طور مسـتقیم متوجّه معنا شـده و توجّهی به لفظ نـدارد. اشـکال سوّم (اشـکال بر دلیل دوّم): اگرچه دلیل دوّم آنان- که در رابطه با مراتب وجود بود- به حسب ظاهر، دلیل خوبی است ولی بـا دقت در آن پی می‌بریم که نکته‌ای در آن دلیـل، مورد غفلت واقع شـده و نه تنهـا این دلیـل به نفع آنان نیست بلکه دلیلی بر علیه آنان است و آن نکته این است: در دلیل مـذکور، وجود لفظی را- در ردیف وجود حقیقی- از اقسام وجود معنا به حساب آورده‌اند و شکی نیست که بین انواع و اقسام یک شی‌ء، نسبت تباین وجود دارد، مثلًا حیوان دارای انواعی است که بین آن انواع، نسبت تباین وجـود دارد. بنـابراین همـان‌طور که بین وجود خـارجی و وجود ذهنی، تبـاین محقق است و معقول نیست که وجود خـارجی، وجود ذهنی و وجود ذهنی، وجود خـارجی شود، بین وجود حقیقی یـا خارجی معنا و وجود لفظی آن نیز مباینت وجود دارد نه اتّحاد و هو هویت که مسـتدلّ ادّعا می‌کرد. توضـیح: اگر گفته شود: «زیـدٌ متّحـد مع قائم» و «قائم متّحد مع زید»، دیگر نمی‌شود بین زید و قائم

تباین وجود داشته باشد بلکه دایره اتّحاد و هو هویت تا جایی است که اگر گفته شود: «زیدٌ قائمٌ» و سپس گفته شود: «زیدٌ عالمٌ» و زید در دو قضیه یک شخص باشد، معنای آن این است که هو هویت بین سه چیز تحقّق دارد، بین زید و قائم و بین زید و عالم و بین قائم و عالم، زیرا ملاک در قضیه حملیّه، اتّحاد و هو هویت است و لازمه هو هویت بین زید و عالم و بین زید و قائم این است که بین قائم و عالم هم هو هویت باشد. به‌همین‌جهت اگر قضیّه سوّمی به عنوان نتیجه این دو به شکل «العالم قائمٌ» یا «القائم عالم» تشکیل شود، بدون شک، صادق است، چون این

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۲۶

قضیّه لازمه وجود هو هویت بین «زید و قائم» و بین «زید و عالم» است. هو هویت در عالم اعتبار نیز همانند هو هویت واقعی است و کسی که بین لفظ و معنا هو هویت و اتّحاد را اعتبار می‌کند لوازم و جهاتی که مربوط به اتّحاد و هو هویت است را نیز اعتبار می‌کند و دیگر نمی‌تواند وجود لفظی معنا را در ردیف وجود حقیقی آن به حساب آورد که منجرّ به تباین میان آن دو گردد. بنابراین، دلیل مذکور مستلزم نفی هو هویت است و خود این، دلیلی به نفع ماست. حال با توجّه به مطالب فوق، جای این سؤال است که تقسیم مذکور در رابطه با وجود چه تقسیمی است؟ جواب این است که تقسیم مذکور دارای نوعی مسامحه است و وجود لفظی را نباید از اقسام وجود معنا به حساب آورد و برفرض که چنین تقسیمی مطرح شود، تقسیم حقیقی نیست، زیرا وجود لفظی از مقولات عرضی و وجود معنا از مقولات جوهری است و بین مقولات عرضی و مقولات جوهری، تباین وجود دارد. در نتیجه، تفسیری که صاحب منتهی الاصول و جماعتی از اصولیین در مورد حقیقت و ماهیت وضع اختیار کردند ناتمام است.

۴- نظریه آیت‌اللّه خویی «دام ظلّه»

اشاره

آیت‌اللّه خویی «دام ظلّه» در تفسیر وضع فرموده است: «حقیقت و ماهیت وضع عبارت از تعهد و التزام نفسانی است». در اینکه تعهد و التزام به چه چیزی مورد نظر است؟ احتمالاتی وجود دارد که ذکر آنها مفید نیست ولی معنای قابل قبول این است که بگوییم: تعهد به اینکه وقتی انسان بخواهد معنایی را از راه لفظ تفهیم کند[۱۲۴] با فلان لفظ خاص آن را تفهیم کند. مثلًا شخصی که برای

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۲۷

فرزندش نام «زید» را وضع می‌کند متعهّد می‌شود که هرگاه بخواهد فرزندش را صدا بزند یا او را مطرح کند از طریق لفظ زید باشد. و وقتی انسان به وجدان خود مراجعه کند می‌بیند در مسأله نام‌گذاری چیزی غیر از این نیست. بنابراین، وقتی پدر در مقام نام‌گذاری فرزندش می‌گوید: «جعلت اسم ولدی زیداً»، این عبارت، خودِ وضع نیست بلکه این جمله، از حقیقت وضع- که همان التزام نفسانی است- حکایت می‌کند. و در این جهت فرقی بین وضع شخصی با وضع کلّی وجود ندارد. سپس می‌فرماید: بنا بر آنچه گفته شد معلوم می‌شود که واضع در هر لغت، تمامی افرادی هستند که با آن لغت تکلّم می‌کنند، زیرا این تعهّد و التزام در همه افراد اهل یک لغت وجود دارد ولی جهت اینکه عنوان «واضع» فقط به «واضع اوّل» اطلاق می‌شود و به دیگران «مستعمِل» گفته می‌شود، این است که واضع اوّل در این جهت از دیگران سبقت گرفته است و الّا فرقی بین واضع اصطلاحی و مستعملین وجود ندارد و حقیقت وضع- که عبارت از تعهّد نفسانی است- در مورد همه آنان وجود دارد. سپس می‌فرماید: معنای مذکور برای وضع، هیچ‌گونه مخالفتی با معنای لغوی وضع و یا استعمال لفظ وضع در سایر موارد ندارد، زیرا مراد ما از وضع عبارت از «وضع لفظ برای معنا» است و این همان معنای لغوی وضع است. چون وضع در لغت به معنای «جعل» و «اقرار» و «تثبیت» چیزی است و واضع در

حقیقت با تعهّد نفسانیِ خود، این مسئله را تثبیت می‌کند که هرگاه خواست معنایی را از طریق لفظ تفهیم کند، لفظ مخصوص به آن را تلفّظ کند. در موارد دیگر استعمال وضع نیز مسئله به همین کیفیت است، مثلًا معنای «وضع قانون» این است که قانون‌گذار، تعهد نفسانی به پیاده کردن و تثبیت قانون در سطح جامعه دارد.[۱۲۵]

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۲۸

البته قبل از آیت اللّه خویی «دام‌ظلّه»، بزرگان دیگری نیز قائل به این نظریه بوده‌اند و ایشان به تبعیت از آنان، چنین تفسیری را اختیار کرده است.[۱۲۶]

اشکالات کلام آیت‌اللّه خویی «دام ظلّه»

در کلام ایشان اشکالاتی وجود دارد که مانع از پذیرفتن آن می‌باشد: اشکال اوّل: کلام ایشان در مورد وضع اعلام شخصیّه قابل قبول نیست، زیرا ما وقتی به وجدان خود مراجعه می‌کنیم می‌بینیم که با وجود پدر، دیگران هیچ‌گونه حقی برای نام‌گذاری فرزند او ندارند، و استعمال نام فرزند توسط دیگران، به تبعیت از پدر می‌باشد و نمی‌توان گفت: «دیگران نیز تعهّد و التزام نفسانی دارند ولی چون پدر، قبل از دیگران چنین کاری را انجام داده است به او واضع می‌گویند». بنابراین عنوان تقدّم و تأخّر و اسبقیت در اینجا مطرح نیست، بلکه این عنوان مطرح است که در نظر مردم، نام‌گذاری حق پدر است و دیگران تابع او هستند. در بقیه موارد نیز به‌همین‌صورت است. مثلًا مخترع نیز چون حق نام‌گذاری برای اختراع خود را دارد اسمی برای اختراع خود وضع کرده و دیگران از او تبعیّت می‌کنند. و این که گفته شود: «واضع و مستعمِل، در حقیقت وضع- یعنی تعهّد نفسانی- مشترکند»، خلاف وجدان است. در مورد الفاظی که برای معانی کلّی وضع شده‌اند نیز مسئله به همین کیفیت است، زیرا اگر- مانند مرحوم نائینی- واضع را خداوند بدانیم، می‌گوییم: خداوند سزاوارتر است که الفاظ را برای معانی وضع کند و دیگران به عنوان تابع، الفاظ را استعمال می‌کنند، نه اینکه آنان هم- در ردیف خداوند- عنوان واضع پیدا کنند. و اگر واضع را غیر خداوند

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۲۹

بدانیم بالاخره یک انسانِ دارای امتیاز، در مقام وضع برآمده و دیگران از او تبعیت کرده‌اند. اگر واضع لغت عرب را «یَعْرب بن قَحْطان» بدانیم، بدون شک امتیازاتی در این شخص بوده که اقتضا می‌کرده اگر لفظی را در مقابل معنایی وضع کرد دیگران هم بپذیرند. و اگر شخصی معمولی و بدون امتیاز، لفظی را برای معنایی وضع می‌کرد، دیگران از او تبعیت نمی‌کردند چون دلیلی برای تبعیت آنان وجود نداشت. بنابراین، واضع، دارای خصوصیتی است که او را از دیگران جدا می‌کند و اطلاق واضع بر همه مستعملین، هم خلاف ارتکاز و هم خلاف واقع است و ما نمی‌توانیم ملتزم به چنین چیزی بشویم. اشکال دوّم: هنگامی که واضع می‌گوید: «وضعت هذا اللفظ بإزاء هذا المعنی» خود این عبارت، ایجادکننده وضع است نه اینکه کاشف و حاکی از وضع باشد، زیرا وضع از امور انشائی است و با لفظ ایجاد می‌شود، همان گونه که بیع و زوجیّت با نفس کلمه «بعتُ» و «زوّجتُ» ایجاد می‌شود. و این‌گونه نیست که جمله «وضعتُ هذا اللفظ بإزاء هذا المعنی» مانند جمله خبریّه «زیدٌ قائمٌ» حکایت از واقعیت کند و محکیٍّ آن ملاک باشد. در جمله انشائی نمی‌توان چنین چیزی گفت. در مورد جعل قانون نیز مسأله به همین کیفیت است و قانون، عبارت از خودِ الفاظی است که بیان می‌شود و قانون به نفس الفاظ تحقّق پیدا می‌کند نه اینکه قانون عبارت از التزام به پیاده شدن معنا در سطح جامعه بوده و لفظ، کاشف و حاکی از آن باشد. در تشریعیات نیز قانون، خودِ (أقیموا الصلاةَ) و امثال آن می‌باشد نه اینکه (أقیموا الصلاةَ) حکایت از قانون کند.[۱۲۷] حال که با گفتن «وضعت هذا اللفظ بإزاء هذا المعنی»، وضع تحقّق پیدا می‌کند، چگونه می‌توان وضع را به عالم نفسانی مربوط کرد؟ بنابراین تشبیه وضع به مسأله جعل قانون، تشبیه صحیحی نیست.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۳۰

اشکال سوّم: گذشته از اینکه اطلاق واضع نسبت به مستعمِل، خلاف وجدان و حقیقت است، می‌توان گفت: در استعمالات مجازی- که از نظر کثرت، بیش از استعمالات حقیقی است- تعهد و التزام نفسانی نه در مورد واضع وجود دارد و نه در مورد مستعمِل، زیرا برفرض قبول نظریه ایشان، تعهد نفسانیِ واضع و مستعمِل، فقط در مورد معانی حقیقی صادق است و استعمال لفظ در معنای مجازی، با تعهد نفسانی مغایرت دارد، زیرا گاهی لفظ، در معنای حقیقی خود استعمال می‌شود و گاهی در معنای مجازی.

۵- نظریه مرحوم محقق اصفهانی

اشاره

محقق اصفهانی رحمه الله در مورد حقیقت وضع فرموده است: مسأله وضع از امور واقعی و حقیقی نیست یعنی داخل در مقولات جوهر و عرض نمی‌باشد. اگر کسی بخواهد آن را داخل در واقعیات بداند باید آن را داخل در مقولات عرضیّه بداند، زیرا همان گونه که عرض، چیزی است که عارض بر معروض می‌شود و نیاز به موضوع دارد، وضع نیز به لفظ و معنا نیاز دارد. به عبارت دیگر: وضع به عنوان وصفی است که عارض بر «لفظ» می‌گردد و همان گونه که بیاض بر جسمی عارض گردیده و آن جسم به صفت بیاض متصف می‌شود، وضع نیز عارض بر لفظ گردیده و آن لفظ به صفت «وضع» متصف می‌گردد. محقق اصفهانی رحمه الله می‌فرماید: توهّم اینکه وضع دارای واقعیت عرضی است باطل است. ایشان برای اثبات مدّعای خود دو دلیل اقامه کرده است: دلیل اوّل: از ویژگی‌های «عرض» این است که در تحقّق وجود خارجی‌اش نیاز به موضوع دارد درحالی‌که مسأله وضع به این کیفیت نیست. توضیح: وقتی واضع می‌گوید: «وضعتُ لفظ الماء بإزاء الجسم السیّال»، در اینجا موضوعْ «طبیعی لفظ» و موضوع له «طبیعی معنا» می‌باشد، نه «لفظ موجود» و «معنای

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۳۱

موجود». و به مجرّد گفتن این جمله- توسط واضع- وضع تحقّق پیدا می‌کند و استعمال- که نتیجه‌اش واقعیت دادن به لفظ و معناست- مقوِّم وضع نیست و خواه کسی لفظ فوق را در معنای مذکور استعمال کند یا استعمال نکند، وضع تحقّق پیدا می‌کند. به عبارت دیگر: در مسأله وضع، ارتباط بین لفظ و معنا ثابت است هرچند لفظ ماء تلفّظ نشود و مفهوم آن در ذهن هیچ‌کس ایجاد نشود. درحالی‌که اگر وضع مثل بیاض و اعراض بود، همان‌طوری که واقعیت عرض نمی‌تواند بدون واقعیت معروض تحقّق پیدا کند باید در باب وضع نیز تا وقتی لفظ و معنا وجود خارجی پیدا نکرده‌اند، وضع تحقّق پیدا نکند. ولی ما می‌بینیم استعمال و عدم استعمال، هیچ‌گونه دخالتی در واقعیت وضع ندارند. و از اینجا می‌فهمیم که واقعیت وضع، از مقولات عرضیّه نیست. دلیل دوّم: نظر به اینکه امور عرضیه از واقعیات می‌باشند، به سبب اختلاف انظار، اختلاف پیدا نمی‌کنند. و اعتبارات متفاوت، تفاوتی در آنها ایجاد نمی‌کند، مثلًا جسمی که معروضِ بیاض است نمی‌تواند در همان آنْ معروض سواد هم باشد. ولی در باب وضع این‌گونه نیست، زیرا اگر بگوییم: «وضع دارای واقعیت عرضیّه است» باید ملتزم شویم که الفاظی که در یک زبان برای معنایی و در زبان دیگر برای معنای دیگر وضع شده‌اند، معروض دو عرض قرار گرفته‌اند، مثلًا از نظر لغت عرب، معروض یک عرض و از نظر زبان فارسی معروض عرض دیگر شده باشند و در امور عرضیه نمی‌توان ملتزم به چنین چیزی شد. بله ممکن است جسمی در یک زمان معروض یک عرض و در زمان دیگر معروض عرض دیگر باشد ولی در زمان واحد نمی‌توان چنین چیزی را تصوّر کرد. از اینجا معلوم می‌گردد که مسأله وضع، غیر از مسأله واقعیات عرضیه است. اشکال: ممکن است وضع را ارتباط و اضافه بین لفظ و معنا بدانیم و

بگوییم:

همان گونه که اضافه- در مقوله اضافه- بین دو چیز مطرح است در باب وضع هم اضافه بین لفظ و معنا مطرح است و اضافه یکی از حقایق است. محقق اصفهانی رحمه الله در پاسخ اشکال فوق می‌فرماید:

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۳۲

وجود اضافه بین دو شیء به معنای داخل بودن در مقوله اضافه نیست، بلکه مقوله اضافه دارای محدوده خاصی است، مثلًا خداوند متعال عالم به اشیاء است و هرجا عالم بود، معلوم هم هست و علم عبارت از اضافه و ارتباط بین عالم و معلوم است، درحالی‌که عنوان «عالمٌ» در «اللّه تعالی عالمٌ» داخل در مقوله اضافه نیست، زیرا عناوین جوهر و عرض مربوط به ممکن الوجود است و در مورد خداوند متعال راه ندارد. ایشان سپس نتیجه می‌گیرد که مسأله وضع، امری اعتباری است همانند امور اعتباریه‌ای که نزد شرع و عقلاء وجود دارد، مثلًا در بیع، بایع به مشتری می‌گوید: بعتک هذه الدار، و مشتری می‌گوید: قبلت. به دنبال این عقد، عقلاء و شارع، ملکیت مشتری نسبت به خانه و ملکیت بایع نسبت به ثمن را اعتبار می‌کنند. بنابراین نقش بایع و مشتری در ایجاد اعتبار ملکیت، نقش تسبیبی است یعنی توسط آنان زمینه اعتبار فراهم می‌شود و اعتبار مستقیم توسط شارع و عقلاء صورت می‌گیرد. و همچنین در مورد زوجیت، البته با اختلافی که بین شارع و عقلاء در این موارد وجود دارد. بدیهی است که ملکیت و زوجیت از امور واقعیه نیست یعنی با ایجاد ملکیت و زوجیت، تحوّل و تکوینی در طرفین ایجاد نمی‌شود بلکه در این‌ها فقط جنبه اعتبار وجود دارد. و حتّی واقعیت ذهنیه‌ای که برای بعضی از امور وجود دارد، برای امور اعتباریه وجود ندارد. مثلًا با تصوّر انسان در ذهن، کلّیتی بر مفهوم آن عارض می‌شود و این کلّیت، واقعیت ذهنیه دارد. ولی در امور اعتباریه حتی این درجه از واقعیت هم وجود ندارد. سپس می‌فرمایند: «مسأله وضع نیز از امور اعتباریه است، زیرا در باب وضع، بین لفظ و معنا ارتباط واقعی وجود ندارد بلکه واضع، ارتباطی را بین لفظ و معنا اعتبار می‌کند. قبل از اینکه پدر برای فرزندش اسمی وضع کند هیچ ارتباط واقعی بین فرزند و آن نام وجود نداشته است، بلکه پدر- با فکر و مشورت- اسمی برای فرزندش انتخاب می‌کند و با نام‌گذاری، یک ارتباط اعتباری بین نام و فرزند تحقّق پیدا می‌کند. البته اعتبار ملکیت و زوجیت به دست شارع است ولی در باب وضع مربوط به واضع است».

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۳۳

سپس ایشان دو تشبیه مطرح می‌کند که یکی از آنها قابل قبول و دیگری دارای اشکال است. ۱- در مورد نام‌گذاری گاهی از اشاره استفاده می‌شود. اشاره، امری اعتباری است که عقلاء آن را اعتبار کرده‌اند و دارای واقعیت نیست. واقعیت این است که مثلًا زید نشسته و شما هم به طرف او اشاره کرده‌اید ولی اینکه مشارالیه به انگشت، عبارت از کسی است که شما قصد دارید او را مشخص کنید، این یک امر اعتباری است که عقلاء آن را اعتبار کرده‌اند و رایج شده است، به‌همین‌جهت اشاره‌ها بین ملت‌ها فرق دارد زیرا نحوه اعتبار آنها فرق دارد. محقق اصفهانی رحمه الله می‌فرماید: لفظ هم همین‌طور است یعنی ارتباط آن با معنا واقعیت ندارد بلکه مجرّد اعتبار است بر اینکه با ذکر این لفظ، این معنا، مراد متکلّم است، و در این جهت، بین لفظ و اشاره فرقی نیست. ۲- مسأله وضع در باب الفاظ، مانند مسأله دوالّ و علاماتی است که در جاده برای نشان دادن تمام شدن فرسخ قرار می‌دهند. و همان‌طور که دوالّ دلالت می‌کند بر اینکه این مکان، رأس فرسخ است، لفظ هم بر معنا دلالت می‌کند. بنابراین، از جهت دلالت، فرقی بین این دو وجود ندارد. تنها تفاوت بین وضع الفاظ و وضع دوالّ، این است که وضع در باب دوالّ از امور واقعیه است زیرا ما به چشم خود می‌بینیم که این علامت در این مکان وضع شده است ولی وضع در مورد الفاظ، اعتباری است و واقعیتی درباره حقیقت وضع مطرح نیست.[۱۲۸]

بررسی کلام مرحوم اصفهانی

کلام مرحوم اصفهانی در ارتباط با وضع مورد قبول است ولی دو اشکال به ایشان وارد شده که یکی قابل جواب است و دیگری مربوط به تنظیری است که بیان کردند و

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۳۴

خدشه‌ای به اصل استدلال ایشان وارد نمی‌کند. اشکال اوّل: مطالب مذکور در مورد وضع، مطالب دقیقی است که عرف به آنها توجّه ندارد. پاسخ اشکال: دقیق بودن، به لحاظ اصطلاحاتی است که در آن بکار رفته است و اگر اصطلاحاتی چون واقعیات عرضیّه و غیره را کنار بزنیم، عرف به‌خوبی این معنا را درك می‌کند، زیرا عرف نمی‌خواهد با نام‌گذاری، ارتباطی واقعی بین اسم و مسمّی ایجاد کند. عمل عرف چیزی است که از آن به امر اعتباری تعبیر می‌شود، اگرچه عرف آن را نداند. در باب بیع نیز اگرچه عرف، معنای امور اعتباریه و امور واقعیه را نمی‌داند ولی بدون شك می‌داند که با گفتن «بعتُ» و «قبلتُ» مشتری مالك خانه و بایع مالك ثمن می‌گردد. بنابراین، دانستن خصوصیات، لازم نیست و در باب وضع هم، اگرچه عرف اصطلاحات مذکور را نمی‌داند ولی جهتِ مورد نظر در ذهنش ارتکاز دارد. اشکال دوّم: تنظیری که ایشان در رابطه با دوالّ مطرح کرد بسیار شگفت‌آور است، زیرا در باب دوالّ سه عنوان وجود دارد: ۱- علامت نصب شده در مکان که از آن به «موضوع» تعبیر می‌کنند. ۲- مکانی که دالّ در آن وضع شده که از آن به «موضوع علیه» تعبیر می‌کنند. ۳- هدفی که وضع برای آن انجام گرفته- مثل نشان دادن اوّل فرسخ و غیره- که از آن به «موضوع له» تعبیر می‌کنند. ولی در باب الفاظ و معانی دو عنوان وجود دارد: ۱- لفظ که از آن به «موضوع» تعبیر می‌شود. ۲- معنا که از آن به «موضوع له» تعبیر می‌شود. حال جای این سؤال است که ایشان «موضوع له» در باب الفاظ را در کدام‌یك از عناوین سه‌گانه- که در دوالّ حقیقی وجود دارد- قرار می‌دهد؟ ظاهر این است که می‌خواهد بفرماید: «موضوع له» در باب الفاظ، مانند «موضوع علیه» در باب دوالّ است. به‌همین‌جهت آیت‌اللَّه خویی «دام ظلّه» به ایشان

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۳۵

اشکال کرده و فرموده است: لازمه تنظیر شما این است که در باب الفاظ و معانی به جای «موضوع له» عنوان «موضوع علیه» را بکار ببریم.[۱۲۹] ولی واقع مسئله این نیست بلکه «موضوع له» در باب الفاظ و معانی، همان «موضوع له» در باب دوالّ است نه مکانی که علامت در آن قرار داده شده است. مراد از موضوع له در باب دوالّ این است که عابرین متوجّه شوند مثلًا اینجا اوّل فرسخ است و اوّل فرسخ محسوس نیست. واقعیت این است که معانی در باب وضع، به جای محلّی که دوالّ در آن قرار گرفته، قرار داده نشده است، بلکه به‌جای «کون هذا رأس الفرسخ» که عنوان سوم در باب دوالّ است قرار گرفته است، یعنی موضوع له در باب الفاظ و معانی همان موضوع له در باب دوالّ است. در این صورت، فرقی که محقق اصفهانی رحمه الله فرمود که «وضع در باب دوالّ، حقیقی و در باب الفاظ، اعتباری است»، صحیح نیست، بلکه هر دو اعتباری می‌باشند، زیرا در باب دوالّ، آنچه واقعیت دارد علامت و مکان است و هر دو محسوس می‌باشند. امّا اینکه «این شیء علامت بر این است که این مکان، رأس فرسخ است» امری اعتباری است. ممکن بود این‌گونه اعتبار نکنند، بلکه علامت را برای هریك فرسخ و نیم یا بیشتر بگذارند، همان‌طور که وقتی با انگشت به‌طرف کسی اشاره می‌شود، «مشارالیه» ما موجود خارجی و دارای واقعیت است، اشاره به انگشت هم واقعیت دارد ولی اینکه مشارالیه به انگشت عبارت از کسی است که قصد دارید او را مشخص کنید، امری اعتباری است. پس در باب وضع و دوالّ، آنچه در تنظیر دخالت دارد حیثیت وضع و دلالت آن است که اعتباری می‌باشد ولی مکان و علامت، واقعیت دارند. بنابراین، اشکال آیت‌اللَّه خویی «دام ظلّه» به مرحوم اصفهانی وارد نیست زیرا معنا در هر دو مورد «موضوع له» است.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۳۶

نتیجه بحث در تعریف وضع به‌نظر می‌رسد کلام محقق اصفهانی رحمه الله در ارتباط با حقیقت وضع، کلام خوبی است و وضع،

امری اعتباری است که هیچ شائبه‌ای از حقیقت در آن راه ندارد و این کلام مورد قبول ما نیز می‌باشد. سؤال: اگر وضع را امری اعتباری بدانیم آیا تقسیم وضع به تعیینی و تعیّنی تقسیمی حقیقی است یا اینکه وضع، فقط تعیینی است و وضع تعیّنی داخل در مقوله وضع نیست؟ جواب: ما به دو صورت جواب می‌دهیم: ۱- در بیان نظریه مرحوم آخوند در مورد وضع، اشاره کردیم که علت اینکه مرحوم آخوند وضع را نوعی ارتباط بین لفظ و معنا می‌داند، مسأله تقسیم وضع به تعیینی و تعیّنی است و ما گفتیم دلیلی بر وجود دو قسم برای وضع نداریم. و به عبارت دیگر:

دلیلی نداریم که وضع به معنای حقیقی، مَقْسَم برای تعیینی و تعیّنی قرار گرفته باشد بلکه محتمل است وضع به معنای اعم از حقیقی و مجازی، مَقْسَم واقع شده باشد.

بنابراین، آنچه بنام وضع تعیّنی نامیده می‌شود در حقیقتْ وضع نیست. البته خارج بودن «وضع تعیّنی» از حقیقت وضع با حقیقی بودن معنا در مورد آن منافاتی ندارد. به بیان دیگر: ما که می‌گوییم: «وضع تعیّنی از حقیقت وضع خارج است»، نمی‌خواهیم بگوییم: «معنا در مورد وضع تعیّنی حقیقی نیست» بلکه اگر لفظی بر اثر کثرت استعمال در معنایی، به حدّی رسید که بدون قرینه برآن معنا دلالت کرد آن معنا برای لفظ، معنایی حقیقی است ولی حقیقی بودن معنا ملازم با وضع نیست، یعنی وضع، اخصّ از حقیقت است. هرجا وضع بود حقیقت هست ولی هرجا حقیقت باشد معلوم نیست وضع باشد، مثل وضع تعیّنی. بر اساس این جواب، اصل وضع تعیّنی از دایره وضع خارج است. ۲- می‌توان گفت: اگر کثرت استعمال لفظ در معنای مجازی به حدّی رسید که بدون قرینه برآن معنا دلالت کند، اهل لغت، نوعی ارتباط و اختصاص بین لفظ و

اصول فقه شیعه، ج۱، ص: ۲۳۷

معنای مجازی اعتبار می‌کنند. بنابراین، تفاوت وضع تعیینی و تعیّنی در این است که در وضع تعیینی، شخص یا اشخاص معیّن، ارتباط را لحاظ می‌کنند، ولی در وضع تعیّنی، این لحاظ توسط اهل لغت صورت می‌گیرد. همان گونه که در امور اعتباریه مثل ملکیت لازم نیست عقلاء یا شارع، در یکایک بیع‌های انجام‌شده ملکیت را اعتبار کنند بلکه شارع یا عقلاء ضوابطی برای ملکیت قرار می‌دهند که هرجا آن ضوابط وجود داشته باشد ملکیت اعتبار می‌شود. بنابراین، بین اعتباری بودن وضع و تقسیم آن به دو قسم تعیینی و تعیّنی منافاتی وجود ندارد. و این تقسیم هم حقیقی است.

اصول فقه شیعه، ج۱، ص: ۲۳۹

مسأله چهارم تقسیم وضع به اعتبار معنای موضوع له

اشاره

وضع به اعتبار معنای موضوع له به چهار قسم تقسیم می‌شود: ۱- وضع عام موضوع له عام. ۲- وضع خاص موضوع له خاص. ۳- وضع عام موضوع له خاص. ۴- وضع خاص موضوع له عام. در ارتباط با تقسیم فوق در سه مقام بحث می‌کنیم: مقام اوّل: معنای اقسام، مقام دوّم: امکان عقلی و عدم امکان عقلی اقسام. مقام سوّم: وقوع و عدم وقوع هریک از اقسام.

اصول فقه شیعه، ج۱، ص: ۲۴۰

مقام اوّل معنای اقسام چهارگانه وضع

اشاره

همان گونه که در تعریف وضع گفته شد، وضعْ عبارت از نوعی ملازمه و ارتباط بین لفظ و معنا یا نوعی اختصاص بین این دو است، به‌گونه‌ای که در باب وضع، هریک از لفظ و معنا دارای اصالت می‌باشند و واضع در هنگام وضع باید هریک از لفظ و معنا را به‌طور مستقل ملاحظه کند. لفظ و معنا در باب وضع، مثل زوجین در باب نکاح و بایع و مشتری و ثمن و مثمن در باب بیع است، همان گونه که در باب بیع نمی‌توان یک اعتبار ملکی یک‌طرفی محقق ساخت و یا در باب زوجیت نمی‌توان اعتبار زوجیّت یک‌طرفی تحقّق داد بلکه باید هر دو طرف مستقلًا ملاحظه شوند، در باب وضع نیز واضع باید هم لفظ و هم معنا را مستقلًا مورد تصوّر و لحاظ قرار دهد. در باب وضع اعلام شخصیّه، این معنا روشن است که انسان گاهی بعد از فکر و مشورت یا مراجعه به قرآن، اسمی را مشخص می‌کند، این دلیل بر این است که مقام وضع و نام‌گذاری یک طرفش مستقلًا به لفظ و طرف دیگرش مستقلًا به معنا ارتباط دارد. و تابع بودن لفظ برای معنا، مربوط به مقام استعمال است نه مربوط به مقام وضع. واضع، در مقام وضع، برای لفظ، اصالت قائل است ولی کسی که بعد از وضع، لفظ را در معنا استعمال می‌کند، لفظ را فانی در معنا و تابع معنا می‌بیند و برای آن اصالتی- در مقابل معنا- قائل نیست. فرق بین واضع و مستعمِل مانند فرق بین سازنده آینه و استفاده‌کننده آن می‌باشد. کسی که آینه را می‌سازد برای آن استقلالیت قائل است و مستقلًا آن را ملاحظه می‌کند ولی کسی که از آینه استفاده می‌کند برای آن جنبه مرآتیت قائل است.

منشأ تقسیم وضع به اقسام چهارگانه

معنایی را که واضع- در مقام وضع- تصوّر می‌کند، یا کلّی است و یا جزئی. و درهرصورت، لفظ را یا بر همان معنای متصوَّر وضع می‌کند و یا بر غیر آن- از نظر کلیت

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۴۱

و جزئیت- وضع می‌کند. در نتیجه چهار قسم حاصل می‌شود: ۱- اگر معنای متصوَّر، کلّی باشد و لفظ برای همان کلّی وضع شود، این را «وضع عام و موضوع له عام» می‌گویند. ۲- اگر معنای متصوَّر، جزئی باشد و لفظ برای همان جزئی وضع شود، این را «وضع خاص و موضوع له خاص» می‌گویند. این دو قسم روشن است و تردیدی در آنها نیست.[۱۳۰] ۳- اگر معنای متصوَّر، کلّی باشد و لفظ برای افراد و مصادیق آن کلّی وضع شود، این را «وضع عام و موضوع له خاص» می‌گویند. ۴- اگر معنای متصوَّر، جزئی باشد و لفظ برای کلّی آن وضع شود، این را «وضع خاص و موضوع له عام» می‌گویند. همان گونه که ملاحظه شد، در وضعْ لفظ و معنا هر دو اصالت دارند ولی تقسیم فوق در رابطه با معناست و لفظ فقط به اعتبار «موضوع» مطرح است. به‌عبارت دیگر: در ارتباط با وضع سه عنوان مطرح است: لفظ (/ موضوع)، معنا (/ موضوع له)، وضع (/ متصوَّر).

مقام دوّم امکان و عدم امکان اقسام چهارگانه

اشاره

در امکان دو قسم اوّل، بحثی نیست ولی در ارتباط با امکان و عدم امکان دو قسم

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۴۲

دیگر بحث‌هایی صورت گرفته است:

بحث اوّل آیا قسم سوّم (وضع عام و موضوع له خاص) امکان دارد؟

اشاره

مرحوم آخونـد، این قسم را ممکن دانسـته و فرموده است: جایی که واضع، معنای کلّی را تصوّر کنـد، می‌تواند لفظ را مقابل افراد و مصادیقِ آن وضع کنـد، زیرا کلّی، نوعی مرآت برای شـناسایی افراد است و با ملاحظه افراد یک کلّی، مثل زیـد و عَمرو و بکر و ... مشاهـده می‌شود که این افراد گرچه در خصوصـیات فردی با یکـدیگر مغایرت دارنـد ولی در جهت جامعی به نام انسانیت مشترکند به‌گونه‌ای که اگر افرادی از نوع دیگر حیوان را کنـار این افراد قرار دهیم، در مقـام مقـایسه گفته می‌شود: «اینـان انسان و آنها- مثلًا- بقر و غنم هسـتند». بنابراین برای شناسائی فرد، همین اندازه کافی است که آن کلّی که این فرد مصداق آن است مشخص باشد و در مقام وضع- همان گونه که اشاره کردیم- لازم نیست معنای موضوع له به‌طور کامل مشـخص باشـد. مرحوم آخوند می‌فرماید: چون معنای کلّی، قدر جامع بین مصادیق است، تصوّر معنای کلّی، در حقیقت، تصوّر مصادیق است و هرچند مصادیق دارای خصوصـیات فردی می‌باشـند ولی لاـزم نیست این خصوصـیات برای واضـع مشـخص باشـد. امّـا عکس آن (یعنی وضع خـاص و موضوع له عـام) ممکن نیست، زیرا فرد نمی‌تواند از کلّی حکایت کند. در منطق گفته‌اند: «الجزئی لا یکون کاسـباً و لا مکتسباً»[۱۳۱]، جزئی فقط در محـدوده خودش نقش دارد و نمی‌توانـد مرآت برای کلّی واقع شود. بلی، گـاهی تصوّر جزئی، موجب تصوّر کلّی گردیـده و همین امر باعث می‌شود که واضع، لفظ را برای کلّی وضع کند. ولی این مورد از محلّ بحث ما خارج است، زیرا

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۴۳

بحث در جایی است که فقط جزئی تصوّر شود و لفظ برای کلّی وضع شود. بنابراین به نظر مرحوم آخونـد قسم سوّم، ممکن و قسـم چهارم ممتنع است.[۱۳۲]

اشکال بر کلام مرحوم آخوند

امـام خمینی «دام ظلّه» و دیگران بر مرحوم آخونـد اشـکال کرده و فرموده‌انـد: اگر بنـا باشـد در مورد وضعْ حیثیتِ موضوع له به‌طور کامل متصوَّر باشد، باید گفت:

قسم سوّم (وضع عام و موضوع له خاص) نیز مانند قسم چهارم (وضع خاص و موضوع له عام) غیرممکن است و در این جهت، فرقی بین آن دو وجود نـدارد و همان گونه که فرد نمی‌توانـد مرآت برای کلّی باشد، کلّی هم نمی‌تواند مرآت برای فرد باشد. ما ملاحظه می‌کنیم انسـان دارای مفهومی کلّی است و عـالم مفهوم قبـل از عـالم مـاهیت و عـالم وجود است و در عالم مفهوم، انسان نمی‌تواند مرآت برای مصادیق خود باشـد، مفهوم نمی‌توانـد از مصادیق و موجودات خارجی حکایت کند. مسـئله به‌قدری دقیق است که حتی در مورد حمل اوّلی ذاتی عدّه‌ای گفته‌اند: مثال «الإنسان حیوان ناطق» برای حمل اوّلی ذاتی صحیح نیست و مثال صحیح آن «الإنسان بشـر» است، زیرا ملاـک حمـل اوّلی ذاتی عبـارت از اتّحـاد در عالم مفهوم است و بین «انسان» و «حیوان ناطق» اتّحاد مفهومی وجود

نـدارد بلکه از جهت حقیقت و مـاهیت و وجود، اتّحـاد دارنـد. شاهـد بر این مـدّعا این است که چه‌بسا شـنیدن لفـظ «انسان» موجب خطور «حیوان نـاطق» به ذهن نمی‌شود. «انسـان» و «حیوان نـاطق» به دنبـال اتّحـاد مـاهوی دارای اتّحـاد وجودی می‌باشـند ولی اتّحـاد مفهومی ندارنـد. حـال اگر مفهوم، این‌گونه حساب مسـتقل دارد چگونه می‌توان آن را مرآت برای افراد قرار داد درحالی‌که هریک از افراد دارای خصوصیات فردی هستند و این خصوصیات فردی آنان از انسانیت بیرون است. و علاوه بر این، خصوصیات افراد با

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۴۴

یکـدیگر فرق دارد. به‌همین‌جهت خصوصـیات فردی موجب به‌وجود آمـدن تباین بین افراد می‌شود و هیـچ‌گاه نمی‌توان گفت: «زیدٌ عمروٌ»، ولی می‌توان گفت: «زیـدٌ إنسـانٌ» روی حمـل شایع صـناعی نه حمل اوّلی. بنابراین، مفهوم نمی‌توانـد از غیر خودش حکایت کنـد. به‌همین‌جهت، در مسأله اجتماع امر و نهی، کسانی که قائل به جواز اجتماع امر و نهی شده‌اند، گفته‌اند: امر، به مفهوم صـلاهٔ و نهی، به مفهـوم غصب- که مفهـوم مسـتقلی است- تعلـق گرفته است و اتّحـاد وجودی بین صـلاهٔ و غصب در یکجـا، ربطی به عـالم مفهوم نـدارد. بنـابراین، مرآت قرار دادن مفهوم برای مصادیق، درست نیست و همان گونه که «وضع خاص و موضوع له عام» ممتنع است، «وضع عـام و موضوع له خـاص» نیز امتنـاع دارد. و اگر گفته شود: در وضع، لازم نیست معنـای موضوع له به تمـام عنـاوین و وجوه شـناخته شود بلکه شناسایی اجمالی آن کافی است. می‌گوییم: در این صورت، باید وضع خاص و موضوع له عام را نیز- مانند وضع عـام و موضوع له خاص- ممکن بدانیـد، زیرا وقتی «زیـد» تصوّر می‌شود جهت «انسانیت» او خارج از محـدوده «زیـد» نیست و همان گونه که خصوصیات فردی او تصوّر می‌شود، جهت «انسانیت»- که جهت جامع افراد است- نیز تصوّر می‌شود. بنابراین، مانعی نـدارد که در مقـام تصوّر، «زیـد» را تصوّر کنیم ولی در مقام وضع، لفظ را برای کلّی انسان قرار دهیم، زیرا بالأخره با تصوّر «زیـد»، «کلّی انسان» که جهت جامع اوست نیز تصوّر شده است. خلاصه اشـکال: اگر شما می‌خواهید یک مرآت واقعی و دقیق مطرح کنید بایـد هر دو صورت را ممتنع بدانیـد و اگر مرآت اجمالی و شـناسایی اجمالی را کافی می‌دانیـد باید هر دو صورت را جایز بدانید. و تفصیل بین این دو صورت، غیر قابل قبول است.[۱۳۳]

دفاع از مرحوم آخوند

اشاره

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۴۵

بعضی از بزرگان در مقام دفاع از مرحوم آخوند برآمده‌اند که در ذیل به بررسی کلام آنان می‌پردازیم:

۱- کلام آیت‌اللّه خویی «دام ظلّه»

ایشـان در مقام دفاع از مرحـوم آخونـد فرموده است: مفاهیم کلّی بر دو قسـمند: قسم اوّل: کلیاتی است که دارای اصالت می‌باشـند و مابازاء خارجی دارنـد، مثل مفاهیم جواهر و اعراض، مانند: حیوان، انسان، بیاض، سواد و غیره. این قسم از کلّیات- که قسـمت اعظم کلیـات می‌باشـند- نمی‌تواننـد به عنوان مرآت برای افراد و مصـادیقِ خود قرار گیرنـد بلکه در مقام لحاظ و تصوّر، تنها می‌تواننـد از جهتِ جـامع بین افراد خود حکـایت کننـد. مثلًا «حیوان ناطق»- که یکی از کلّیات جوهری است- تنها می‌توانـد از ماهیت و حقیقت انسـان حکـایت کنـد و خصوصـیات فردی افراد، ارتبـاطی بـه مفهـوم آن نداشـته و مفهـوم نمی‌توانـد حـاکی از آنهـا باشـد. همچنین

«بیاض»- که یکی از کلّیات عرضی است- اگرچه در مقام وجود خارجی‌اش نیاز به موضوع دارد ولی این نیاز، ارتباطی به عالم مفهوم ندارد و بیاض، مفهومی است که فقط از معنای خودش حکایت می‌کند و از محدوده معنا تجاوز نمی‌کند. وجود خارجی بیاض، نقشی در مفهوم بیاض ندارد. بیاض یک ماهیت متأصّل و مستقل است. خلاصه اینکه افراد و خصوصیات فردی افراد بیاض، داخل در مفهوم بیاض نبوده و بیاض حاکی از آنها نیست. بعضی از مفاهیم اعتباری نیز حکم مفاهیم متأصّیله را دارند، مثلًا مفاهیمی چون وجوب، امکان و امتناع، از مفاهیم اعتباری می‌باشند که مابازاء خارجی ندارند و مقام آنها حتی از عرض هم پایین‌تر است، زیرا عرض هرچند در مقام وجود خارجی‌اش نیاز به معروض دارد ولی مابازاء خارجی دارد و بیاضِ جسم برای ما بالوجدان محسوس است. این دسته از مفاهیم اعتباری ۱۳۴] نیز از کلیاتی هستند که فقط از مفهوم خود حکایت

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۴۶

می‌کنند و نمی‌توانند مرآت برای افراد و مصادیق قرار گیرند. مثلًا وقتی گفته می‌شود:

«انسان، ممکن الوجود است»، این امکان به عنوان عرض نیست بلکه امری اعتباری ۱۳۵] و دارای واقعیت است. امکان، فقط از مفهوم خود حکایت می‌کند و مرآت برای مصادیق نیست یعنی این‌گونه نیست که وقتی معنا و مفهوم «امکان» تصوّر شد فقط انسان در آن دیده شود و بقیّه ممکنات دیده نشوند. امکان، معنایی دارد که وقتی تصوّر شد فقط خودش می‌باشد و هیچ‌گونه مرآتیتی نسبت به افراد و مصادیق ندارد. قسم دوّم: کلّیاتی است که از افراد و مصادیق، انتزاع پیدا می‌کنند، مثل مفهوم «شخص»، «فرد» و «مصداق». این‌ها مفاهیم کلّی هستند، زیرا می‌گوییم: «زیدٌ فردٌ»، «بکرٌ فردٌ» و ... معلوم می‌شود «فرد» یک عنوان کلّی است که بر تمام افراد و مصادیق خود منطبق است و نیز می‌گوییم: «زیدٌ شخصٌ» و ... در جمع هم می‌گوییم:

«اشخاص» یعنی هرکدام از آنها شخص واحدی هستند. شکی نیست که این‌گونه مفاهیم کلی، از اشخاص، افراد و مصادیق انتزاع شده‌اند.

مفهوم «ما ینطبق علیه الإنسان» نیز از این قبیل است بلکه روشن‌تر از سه مفهوم دیگر می‌باشد. این مفهوم کلّی نیز از افراد، انتزاع شده است زیرا افراد- یعنی زید و عَمرو و بکر- هستند که انسان بر یکایک آنان انطباق دارد. بنابراین، عناوین فوق با عنوان «حیوان ناطق» فرق دارد. شما که می‌گویید: «الحیوان الناطق إمّا موجودٌ و إمّا معدومٌ»، معلوم می‌شود ماهیت «حیوان ناطق» ماهیتی است که یک قسم آن موجود و قسم دیگر آن معدوم است. بنابراین در ماهیت «حیوان ناطق» حتی وجود هم مطرح نیست، چه رسد به خصوصیات وجودی افراد. امّا عناوین چهارگانه فوق- یعنی فرد، شخص، مصداق و ما ینطبق علیه

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۴۷

الإنسان- که از متن افراد و مصادیق انتزاع شده‌اند، چگونه می‌توان گفت این‌ها مرآت برای افراد نیستند؟ بدون تردید در این دسته از کلّیاتِ انتزاعی، جنبه مرآتیت وجود دارد. در نتیجه در کلّیات انتزاعی، کلام مرحوم آخوند مورد قبول است. آیت‌اللَّه خویی «دام ظلّه» سپس می‌فرماید: مؤید ما این است که در منطق، یکی از تقسیماتی که برای قضایا ذکر شده است تقسیم قضیّه به طبیعیّه، حقیقیّه و خارجیّه است. قضیّه طبیعیّه: قضیّه‌ای است که موضوع آن نفس طبیعت بوده و مسأله وجود و تعدّد مصادیق در آن مطرح نیست، مثل قضیّه «الإنسان حیوان ناطق» یعنی طبیعت و ماهیت انسان، عبارت از «حیوان ناطق» است و کاری به وجود و افراد ندارد. قضیّه خارجیّه: قضیه‌ای است که موضوع آن افرادی از طبیعت است که بالفعل موجود می‌باشند، مثل «أکرم العالم» در صورتی که مراد «عالم بالفعل» باشد. قضیّه حقیقیّه: قضیه‌ای است که موضوع آن مطلق افراد طبیعت باشد، چه آنهایی که بالفعل موجودند و چه آنهایی که در آینده وجود پیدا می‌کنند، مثل: «المستطیع یجب علیه الحجّ»، که مراد «کلّ فردٍ من أفراد المستطیع» است.[۱۳۶] بدیهی است در دو قسم اخیر قضیّه که افراد به عنوان موضوع مطرحند، متکلّم، افراد را تصوّر کرده و آن را موضوع قرار داده است و تصوّر افراد، تنها از راه تصوّر کلّی امکان دارد یعنی کلّی «المستطیع» از افراد حکایت کرده و برای مولا به عنوان ابزاری بوده تا بتواند افراد

آن را موضوع قضیّه قرار دهد. و اگر کلّی کنار رود، راهی برای تصوّر افراد وجود ندارد. بنابراین کلّیِ «المستطیع» حاکی و مرآت از افراد است. در نتیجه، اشکال کردن به مرحوم آخوند به این صورت که «کلّی به هیچ عنوان نمی‌تواند مرآت برای افراد قرار گیرد» وارد نیست، زیرا ما کلّیاتی داریم که مرآت از افراد و مصادیق می‌باشند. این معنا در کلّیاتی که از فرد انتزاع می‌شوند، روشن است و در

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۴۸

مورد قضایای حقیقیّه و خارجیّه نیز ناچاریم آن را بپذیریم.[۱۳۷] اشکالات کلام آیت‌اللَّه خویی «دام ظلّه» ایشان در مورد کلّیات متأصّله- مثل جواهر و اعراض- و بعضی از امور اعتباری- مثل وجوب و امکان و امتناع- عدم وجود مرآتیت را پذیرفت ولی در مورد عناوین انتزاعیه‌ای که منشأ انتزاع آنها مصادیق و افراد باشد این مطلب را نپذیرفته و قائل به مرآتیت شدند. برای این قسم، چهار مثال ذکر کردند: «فرد»، «شخص»، «مصداق» و عنوان «ما ینطبق علیه الإنسان» و ما همین عنوان اخیر را- که به نظر ایشان روشن‌تر از موارد دیگر است- مورد بحث قرار می‌دهیم: ابتدا ما باید ببینیم معنای حکایت کلّی از افراد چیست؟ و در فردیت فرد، چه چیزی نقش دارد؟ اگر چیزی بخواهد عنوان فرد پیدا کند، تمام خصوصیات فردی در فردیت آن نقش دارد، مثلًا در فردیت یک فرد برای انسان، خصوصیاتی چون زمان، مکان، پدر، مادر و ... نقش دارد. آنچه زیدیتِ زید را تشکیل می‌دهد عبارت از مجموعه خصوصیاتی است که در زید وجود دارد. و اگر بعضی از این خصوصیات کنار برود، عنوان فردیّت نیز کنار می‌رود. حال که معنای فردیت این است، آیا عنوان «ما ینطبق علیه الإنسان» از کدام خصوصیت حکایت می‌کند؟ تفاوت عنوان «ما ینطبق علیه الإنسان» با عنوان «الإنسان» این است که «الإنسان» به معنای «حیوان ناطق» است و در آن، «وجود» نخوابیده است ولی عنوان «ما ینطبق علیه الإنسان» به معنای «حیوان ناطق موجود» است، زیرا انطباق، از وجود و تحقّق در خارج است. «ما ینطبق علیه الإنسان» یعنی وجود خارجی که ماهیت

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۴۹

انسان بر آن منطبق می‌شود. حال که چنین است ما دو اشکال به ایشان داریم: اشکال اوّل: بدون شک عنوان «الإنسان الموجود» از عناوین متأصّله جوهری است و به اعتراف آیت‌اللَّه خویی «دام ظلّه» این‌گونه عناوین نمی‌تواند حاکی از افراد باشد و با توجّه به اینکه بین عنوان «ما ینطبق علیه الإنسان» و عنوان «الإنسان الموجود» تفاوتی وجود ندارد، عنوان «ما ینطبق علیه الإنسان» نیز نمی‌تواند حاکی از افراد و مصادیق باشد. این اشکال به عنوان جواب نقضی بر کلام ایشان است. اشکال دوّم: عنوان «ما ینطبق علیه الإنسان» نمی‌تواند ناظر به خصوصیات فردیّه باشد، زیرا «ما ینطبق علیه الإنسان» میلیاردها نفر است که از نظر تعداد، معلوم نیست و خصوصیات این افراد هم برای ما معلوم نیست. اگر این عنوان ناظر به خصوصیات بود و مرآت برای افراد قرار می‌گرفت، حق این بود که در مرحله اوّل ناظر به تعداد آنها باشد درحالی‌که ما ملاحظه می‌کنیم این عنوان حتی ناظر به تعداد افراد نیست چه رسد به خصوصیات افراد. معنای مرآت این است که از داخل این کلّی، خصوصیات را ببینیم زیرا قوام افراد به خصوصیات فردیّه است و ما از عنوان «ما ینطبق علیه الإنسان» پی به خصوصیات نمی‌بریم. عنوان «ما ینطبق علیه الإنسان» عبارت از وجودی است که به انسان اضافه شده است و همان‌طور که «الإنسان الموجود» حکایتی در رابطه با افراد و خصوصیات ندارد، عنوان «ما ینطبق علیه الإنسان» نیز حکایتی در رابطه با افراد و خصوصیات ندارد. همچنین عناوین «فرد» و «مصداق» و «شخص» نیز نمی‌تواند حاکی از افراد باشد. این اشکال به عنوان جواب حلّی کلام آیت‌اللَّه خویی «دام ظلّه» است. اشکال سوّم: آیت‌اللَّه خویی «دام ظلّه» در قسمتی از کلام خود مطلبی از منطق را به عنوان تأیید ادعای خود مطرح کرده و فرمود: اگر کلی ناظر به مصادیق نباشد، پس در قضایای حقیقیه و خارجیه از چه راهی می‌توان مصادیق را موضوع قضیّه قرار داد؟

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۵۰

جواب این است که هرچند منطقیین در قضایای خارجیه و حقیقیه کلمه «افراد» را به کار می‌برند ولی مقصود آنان از افراد، «وجودات متعدده» است «نه جهات فردیّه و عوارض مشخّصه». مثلًا وقتی متکلّم می گوید: «المستطیع یجب علیه الحجّ»، این قضیّه، یک قضیّه حقیقیه است و ناظر به وجودات و افراد مستطیع است و کاری به عالم و جاهل بودن یا کم و زیاد بودن سنّ و سایر خصوصیات فردیّه افراد ندارد. و در هیچ قضیّه حقیقیه و خارجیه‌ای خصوصیات فردیّه مطرح نیست بلکه تکثر وجود مطرح است. بنابراین، تأیید ذکر شده در کلام ایشان مورد قبول نیست و در نتیجه دفاعی که آیت‌اللَّه خویی «دام ظلّه» نسبت به کلام مرحوم آخوند مطرح کرد نمی‌تواند اشکال را از کلام مرحوم آخوند برطرف کند.

۲- دفاع دیگر از کلام مرحوم آخوند

از اشکالی که بر مرحوم آخوند وارد شده بود جواب دیگری نیز داده شده است. این جواب مبتنی بر این است که بین کلّی‌ها، فرقی وجود ندارد ولی همه کلّی‌ها را با دو دید و نظر می‌توان ملاحظه کرد، بنا بر یکی از این دیدها، حکایت- در همه کلّی‌ها- وجود دارد و بنا بر دید دیگر، در هیچ‌یک از کلّی‌ها حکایت وجود ندارد. قائل می گوید: هر کلّی به دو صورت ممکن است ملاحظه شود که حکم آن دو با یکدیگر فرق دارد: اگر کلی را به نحو مهمل و جمود ملاحظه کنیم نمی‌تواند از افراد حکایت کند و اگر به نحو سریان و جریان در افراد ملاحظه کنیم، در این صورت، طبیعت به عنوان مرآت و حاکی از افراد خواهد بود. ما می‌توانیم بگوییم: مؤیّد کلام ایشان این است که مرحوم آخوند- به تبعیت از مشهور- مطلق را به طبیعت ساریه در افراد معنا کرده و معتقد است اگر «مطلق» موضوع برای حکم واقع شود معنایش این است که «طبیعت با وصف سریان و جریان در افراد» موضوع واقع شده است. بنابراین وقتی مطلق به عنوان یک ماهیت ساریه و

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۵۱

طبیعت جاریه ملاحظه شود، با افراد رابطه دارد و به عنوان حاکی از افراد و مرآت برای آنهاست. نتیجه‌ای که این قائل از کلام خود می گیرد این است که «وضع عام و موضوع له خاص» امکان عقلی دارد و اگر ما کلّی را به نحو سریان و جریان در افراد ملاحظه کنیم می‌توانیم از راه آن، افراد را هم ملاحظه کنیم.[۱۳۸] بررسی دفاع دوّم: برای بررسی دفاع دوّم، ابتدا باید معلوم گردد که مراد از «فرد» و «افراد» چیست؟ و در تحقّق عنوان «فرد» چه ویژگی‌هایی باید در نظر گرفته شود؟ در تحقّق عنوان «فرد»، مراحل زیر لازم است: مرحله اوّل: طبیعتی که این فرد به عنوان فرد آن مطرح است، وجود پیدا کرده و در عالم طبیعت خود باقی نمانده باشد، و اگر طبیعت، وجود پیدا نکرده باشد، تحقّق فرد، معنا ندارد. مرحله دوّم: اگر بخواهیم «افراد» درست کنیم، علاوه بر مرحله قبل، باید وجود طبیعت، دارای تکثّر و تعدّد باشد، زیرا تحقّق «افراد»، با یک وجود نمی‌تواند حاصل شود. مرحله سوّم: علاوه بر تعدّد و تکثر وجود، باید هریک از افراد دارای خصوصیاتی فردیّه باشند که این خصوصیات موجب می‌شود آن فرد از فرد دیگر جدا شود.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۵۲

بنابراین، افراد یک طبیعت باید سه مرحله دارا باشند: ۱- وجود طبیعت، ۲- تکثر وجود طبیعت، ۳- خصوصیات فردیّه. پس از روشن شدن مقدّمه فوق، در جواب دفاع دوّمی که نسبت به کلام مرحوم آخوند ذکر شده است می گوییم: شما که می گویید: «طبیعت، گاهی به عنوان ساری در افراد ملاحظه می‌شود» آیا از محدوده طبیعت و ماهیت، خارج می‌شوید یعنی علاوه بر طبیعت، چیز دیگری را ملاحظه می‌کنید یا از محدوده آن بیرون نمی‌روید؟ اگر از محدوده طبیعت خارج شوید، این از محلّ بحث ما خارج است و اگر در محدوده طبیعت باقی بمانید، در این صورت سؤال می‌کنیم: با توجّه به اینکه اوّلین مرحله تحقّق فردیّت، عبارت از «وجود» است، شما که از محدوده طبیعت خارج نشده‌اید «وجود» را از کجای این «طبیعت» استفاده می‌کنید؟ وقتی ماهیت انسان- یعنی حیوان

ناطق- تمام ملحوظ شما باشد و چیزی غیر از حیوان ناطق را لحاظ نکرده‌اید، چگونه می‌توانید از این «ماهیت» وجود را برداشت کنید؟ توضیح اینکه: در فلسفه ثابت شده است که «نسبت ماهیت به وجود و عدم، به‌طور مساوی است»، ماهیت «حیوان ناطق» نه با وجود دوستی دارد و نه با عدم دشمنی دارد بلکه نسبت آن به وجود و عدم به‌طور مساوی است، به‌همین‌جهت، ممکن الوجود- برای تحقّق وجودش- نیاز به علّت دارد درحالی‌که اگر ارتباط ماهیت با وجود، بیش از ارتباط آن با عدم بود، وجودِ ماهیتِ ممکنْ نیاز به علت نداشت. بنابراین، اوّلین قدم در باب تحقّق فردیت، عبارت از وجود است. و وجود، خارج از دایره ماهیت است و با تصوّر ماهیت، وجود به ذهن ما نمی‌آید. در این صورت چگونه می‌توانید از دریچه ماهیت، به افراد نگاه کنید؟ در حالی که اولین قدم آن- که مسأله وجود است- ناقص است. و وقتی اولین قدم ناقص بود چگونه می‌توان مراحل بعدی- یعنی تعدد افراد و خصوصیات فردیه- را در ماهیت ملاحظه کرد؟ امّا مؤیّدی که در رابطه با مطلق ذکر کردیم جوابش این است که معنای مطلق،

اصول فقه شیعه، ج۱، ص: ۲۵۳

«سریان و جریان در افراد» نیست بلکه مطلق به معنای «تمام الموضوع هو الماهیهٔ» است. مثلًا: وقتی گفته می‌شود: «أعتق رقبهٔ»، عتق رقبه کافره هم کفایت می‌کند، چون «عتق رقبه» تمام الموضوع قرار گرفته و ایمان و کفر در آن دخالتی ندارد. در نتیجه، مطرح کردن مسأله سریان و جریان هم نمی‌تواند اشکال کلام مرحوم آخوند را برطرف کند و اساس اشکال در مورد «وضع عام موضوع له خاص» باقی است.

تحقیق بحث

امری که نظریه مرحوم آخوند را بعید می‌کند این است که: اگر امکان عقلی «وضع عام موضوع له خاص» را پذیرفتیم، در اینجا سؤالی مطرح می‌شود که آیا موضوع له، واحد است یا اینکه به حسب تعدّد افراد، متعدّد است؟ چاره‌ای جز این نیست که گفته شود: موضوع له، متعدد است، زیرا نمی‌شود که موضوع له، افراد باشد و درعین‌حال واحد هم باشد. مگر اینکه موضوع له، واحد و کلّی باشد که در این صورت داخل در عنوان «وضع عام و موضوع له عام» خواهد بود.[۱۳۹] اکنون به شما می‌گوییم: لفظی که موضوع له آن متعدّد است، در اصطلاح «مشترک لفظی» نامیده می‌شود و شما اگر «وضع عام موضوع له خاص» را ممکن دانستید باید ملتزم شوید چنین لفظی به عدد افراد طبیعت دارای معنای موضوع له است اگرچه طبیعت دارای میلیاردها فرد باشد، همان گونه که مثلًا «عین» دارای بیش از هفتاد معنای موضوع له می‌باشد.[۱۴۰]

اصول فقه شیعه، ج۱، ص: ۲۵۴

در اینجا ممکن است کسی بگوید: بین «مشترک لفظی» و «وضع عام موضوع له خاص» دو تفاوت وجود دارد: ۱- در «مشترک لفظی» معانی متغایرند ولی در ما نحن فیه همه معانی، مصادیق یک ماهیت می‌باشند. ۲- در «مشترک لفظی» تعدد وضع وجود دارد و واضع در هر مرتبه‌ای لفظ را برای یک معنا وضع کرده است ولی در ما نحن فیه اگرچه موضوع له متعدد است ولی وضع واحد است یعنی واضع با وضع واحد لفظ را برای همه افراد یک ماهیت وضع کرده است. جواب داده می‌شود: تفاوت‌های فوق مورد قبول است ولی این‌گونه تفاوت‌ها نمی‌تواند فارق باشد، و تعدد وضع و اینکه معانیِ موضوع له باید ماهیت‌های متغایر باشند در تحقّق اشتراک لفظی دخالت ندارد. آنچه در تحقّق اشتراک لفظی نقش دارد «تعدّد و تغایر موضوع له» است هرچند افراد، دارای جهت جامعی به نام طبیعت باشند ولی درعین‌حال، هریک از افراد دارای خصوصیات فردیه‌ای است که آن فرد را از دیگری متمایز می‌کند. حال اگر شما موضوع له را عبارت از افراد بدانید چاره‌ای ندارید جز اینکه ملتزم شوید لفظی در وضع واحد برای مثلًا صد

میلیارد معنای متغایر وضع شده است و این امر اگرچه عقلًا امتناعی ندارد ولی به ذهن بعید است. و همین استبعاد موجب می‌شود که «وضع عام موضوع له خاص» را نپذیریم و آن را ممتنع بدانیم، زیرا از طریق کلّی نمی‌توان افراد را ملاحظه کرد و وجود و مراحل بعد از آن، خارج از دایره ماهیت می‌باشند. نتیجه بحث در مورد وضع عام و موضوع له خاص از آنچه گفته شد معلوم گردید آنچه مرحوم آخوند در رابطه با امکان «وضع عام و

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۵۵

موضوع له خاص» مطرح کرد- به این نحو که فقط معنای کلّی را تصوّر کرده و لفظ را برای افراد آن وضع کنیم- دارای اشکال است و نمی‌توان به آن ملتزم شد، علاوه بر اینکه چنین معنایی بعید است. بلی اگر در کنار تصوّر عام، بتوانیم از راه دیگری افراد عام را تصوّر کنیم، وضع برای افراد مانعی ندارد ولی این فرض داخل در عنوان «وضع عام» نخواهد بود، زیرا «وضع عام» در صورتی است که فقط «طبیعت»، مورد لحاظ و تصوّر قرار گیرد.

بحث دوّم آیا قسم چهارم (وضع خاص موضوع له عام) امکان دارد؟

اشاره

«وضع خاص موضوع له عام» عبارت از این است که واضع در هنگام وضع، معنایی جزئی و خاص را تصوّر کند ولی لفظ را در برابر معنای عامی- که این خاص، عنوان فرد آن است- قرار دهد.

۱- نظریه مرحوم آخوند و جمعی از شاگردان ایشان [۱۴۱]

مرحوم آخوند و بسیاری از شاگردان ایشان، این قسم از وضع را غیر معقول دانسته و معتقدند نمی‌توان معنای جزئی را تصوّر کرده و لفظ را برای کلّی آن وضع کرد، زیرا فرد نمی‌تواند مرآت برای کلّی باشد. فرد، فقط حکایت از معنای شخص خود می‌کند و نمی‌تواند از کلّی حکایت کند. به عبارت دیگر: جزئی، وجودی است که دارای عوارض و

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۵۶

خصوصیات شخصیه است و نمی‌تواند از غیر محدوده خود حکایت کند.[۱۴۲] به‌همین‌جهت در منطق گفته‌اند: «الجزئی لا- یکون کاسباً و لا مکتسباً».[۱۴۳] مرحوم عراقی در توضیح کلام مرحوم آخوند می‌فرماید: گاهی خاص با عنوان مخصوص خود تصوّر می‌شود، مثل تصوّر زید. در این صورت، خاص نمی‌تواند مرآت برای عام واقع شود، زیرا واضح است که مفهوم فرد و خصوصیت، با مفهوم کلّی مغایرت دارد هرچند حمل کلّی بر فرد صحیح است و می‌توان گفت: «زیدٌ إنسان». ولی صحت حمل در اینجا به معنای اتّحاد مفهومی نیست بلکه معنای «زیدٌ إنسان» این است که زید با انسان در وجود خارجی اتّحاد دارند یعنی حمل در اینجا حمل «شایع صناعی» است و بین مفهوم زید و مفهوم انسان، مغایرت وجود دارد. و گاهی خاص، با عنوان عامٍّ مقیّد تصوّر می‌شود، مثلًا به‌جای تصوّر «زید» عنوان «الإنسان المتخصّص بخصوصیات الزیدیّة» را تصوّر می‌کنیم. این عنوان اگرچه همان زید است ولی با مورد قبلی تفاوت دارد و خود دارای دو صورت است: صورت اوّل: اگر تقیّد انسان به متخصص بودن به این خصوصیات، داخل در

محدوده تصوّر باشد، در این صورت «الإنسان المتخصص بخصوصیات الزیدیّة» از نظر مفهوم با «الإنسان» تفاوت خواهد داشت، همان گونه که خود «زید» با «انسان» تغایر مفهومی دارد و مسأله حکایت و مرآتیت کنار می‌رود. بنابراین، در اینجا نمی‌توان گفت: «انسان، تصوّر شده است» بلکه در اینجا چیزی که مغایر با «انسان» است تصوّر شده است. صورت دوّم: اگر تقیّد انسان به متخصص بودن به این خصوصیات، داخل در

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۵۷

محدوده تصوّر نباشد، در این صورت آنچه تصوّر شده خاص نیست بلکه خود «انسان» تصوّر شده است. و این از بحث ما خارج است. زیرا محلّ بحث این است که آیا تصوّر خاص می‌تواند مرآت برای تصوّر عام گردد؟[۱۴۴]

۲- نظریه قائلین به امکان قسم چهارم

اشاره

قائلین به امکان قسم چهارم می‌گویند: وقوع، بهترین دلیل بر امکان است و چون این قسم در خارج تحقّق پیدا کرده پس امکان عقلی دارد. مثال روشنی که در این زمینه وجود دارد مسأله نام‌گذاری در مورد اختراعات است.

کسی که ماشینی را اختراع کرده وقتی می‌خواهد آن را نام‌گذاری کند در واقع، جزئی- یعنی اختراع خودش- را تصوّر کرده و لفظ را برای کلّیِ مشابه آن قرار می‌دهد و وضع خاص و موضوع له عام تحقّق پیدا می‌کند، و این خود دلیل بر امکان این قسم است. مثال دیگر: کسی که لفظ «حیوان» را برای کلّی «حساس متحرک بالإرادة» وضع کرده، ابتدا ممکن است در بیابان شبحی دیده که حساس و متحرک به اراده بوده، با خود گفته این موجود حتماً تنها نیست و افراد دیگری هم نظیر آن وجود دارند، پس با ملاحظه خصوصیات این فرد، لفظ «حیوان» را برای کلّی «حساس متحرک بالإرادة» وضع می‌کند و در حقیقت، او یک جزئی را تصوّر کرده ولی لفظ را برای کلّی آن قرار داده است. مرحوم آخوند، این قول را به «بعض الأعلام» نسبت داده است که ظاهراً مراد ایشان مرحوم محقق رشتی صاحب بدائع الأفکار و از شاگردان مرحوم شیخ انصاری می‌باشد.

پاسخ مرحوم آخوند به قائلین به امکان قسم چهارم

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۵۸

مرحوم آخوند و جمعی از شاگردان ایشان، که قائل به عدم امکان قسم چهارم بودند، در پاسخ قائلین به امکان فرموده‌اند:[۱۴۵] در این دو مثال دو تصوّر و دو لحاظ وجود دارد، زیرا کسی که چیزی را اختراع می‌کند اگرچه در ابتدای امر، همین موجود را تصوّر می‌کند ولی به دنبال این تصوّر، به کلّی آن انتقال پیدا می‌کند، سپس لحاظ دوّم تحقّق پیدا کرده و لفظ را در مقابل متصوَّرِ دوّم وضع می‌کند. ولی در این صورت، «وضع عام و موضوع له عام» خواهد بود و تصوّر جزئی قبل از تصوّر عامّ، مانعیت ندارد، بلکه آنچه در وضع عام شرطیت دارد تصوّر عام است که در اینجا تحقّق دارد ولی به تصوّر ثانوی و به انتقال از تصوّر جزئی به تصوّر کلّی. پس دو مثال مذکور نمی‌تواند دلیل بر امکان قسم چهارم باشد و جزئی نمی‌تواند حاکی از کلّی باشد.[۱۴۶] بررسی کلام مرحوم آخوند به‌نظر می‌رسد پاسخ مرحوم آخوند و شاگردان ایشان تمام نیست و قسم چهارم ممکن است.[۱۴۷] و دلیل قائلین به عدم امکان، مخدوش است. بیان مطلب: مرحوم محقق عراقی، که از جمله قائلین به عدم امکان قسم چهارم بود، برای اثبات عدم

امکان فرمود: «زیـد» با «انسان» تغایر مفهومی دارد و حمل «انسان» بر «زیـد» حمل «اوّلی ذاتی» نیست، بنابراین زیـد نمی‌توانـد مرآت برای انسان

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۵۹

واقع شود.[۱۴۸] به‌نظر مـا این کلاـم مرحوم عراقی تمـام نیست زیرا- همـان گونه که قبلًا اشاره کردیم- بعضـی معتقدنـد: «انسان» و «حیوان نـاطق» تغـایر مفهومی دارنـد و حمـل «حیوان نـاطق» بر «انسـان» حمـل «اوّلی ذاتی» نیست ولی لازمه این مطلب این نیست که نتوانیم «انسان» را مرآت برای «حیوان ناطق» قرار دهیم. بنابراین اگرچه «زیـد» با «انسان» تغایر مفهومی دارد ولی این، مانع از مرآتیت نیست خصوصاً اگر عنوان «زید» را برداشته و به‌جای آن عنوان «الإنسان المتخصّـِص بخصوصیات الزیدیهٔ» را قرار دهیم، اگرچه تقیّد را هم لحاظ کنیم. لازمه لحاظ تقیّد، این است که ابتدا «الإنسان» را تصوّر کرده و سپس «المتخصص بخصوصیات الزیدیهٔ» را لحاظ کرده باشیم. و نمی‌توان گفت: مـا «الإنسـان المتخصّـِص بخصوصـیات الزیدیـهٔ» را تصوّر کرده ولی «انسان» را تصوّر نکرده‌ایم. بلکه «انسان» تصوّر شـده است آن‌هم نه به تصوّر ثانوی. آیا اگر گفته شود: «رقبه مؤمنه»، کسـی می‌توانـد بگوید: معنای «رقبه»- که مطلق است- به ذهن من نیامـد زیرا آنچه به گوش من خورده «رقبه مقیّـد به ایمـان» بوده است؟ این حرف، قابـل قبول نیست. وقتی کلّی به عنوان مقیّـد تصوّر شـد، معقول نیست که گفته شود: خود عنوان کلّی لحـاظ نشـده است. و همـان گونه که قبلًا گفتیم: «اولین مرحله تحقّق فردیّت، وجودِ مـاهیّت است» و معلوم است که قبـل از این مرحله، خود ماهیت مطرح است و ما وقتی می‌خواهیم «زیـد» را معنا کنیم می‌گوییم: «ماهیـهٔ الإنسـان الموجودهٔ المتخصّـِصهٔ بخصوصـیات الزیدیـهٔ» یعنی مـاهیت انسـان، قبل از هر چیز مطرح است. برای تأییـد مطلب مثـالی ذکر می‌کنیم: اگر کسـی اسم فرزنـد خود را «زیـد» بگـذارد، «وضع خاص و موضوع له خاص» تحقّق پیـدا کرده است. یعنی خصوص همین موجود خارجی تصوّر شده و لفظ برای

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۶۰

همان وضع شده است. در اینجا سؤال می‌کنیم: آیا خاص می‌تواند حاکی از عام باشد؟

قائلین به عدم امکان می‌گویند: چنین چیزی ممکن نیست و انسانیتِ فرزند، هیچ دخالتی در تسمیه او ندارد. در حالی که اگر، از این شخص سؤال کنیم چرا اسم فرزنـدت را «زیـد» گـذاشتی و مثلًا «اتومبیل» نگذاشتی؟ در جواب خواهد گفت: «مگر کلمه «اتومبیل» را روی «انسان» می‌گذارند؟». معنای این حرف این است که در نام‌گذاری «زید»، اولین مرحله‌ای که مطرح است «انسانیت او» می‌باشد و «وجود» در مرحله دوّم و «خصوصـیات فردیّه» در مرحله سوّم قرار دارنـد. بنـابراین، «انسانیت مولود» در نام‌گـذاری او نقش دارد. و این نقش، با تصوّر معنای جزئی حاصل شـده و تصوّر جـداگانه‌ای در کار نیست. یعنی همین مولود را تصوّر کرده نه اینکه از تصوّر این مولود، یـک تصوّر دیگری برایش حاصـل شود که دارای عنوان کلّی باشـد. پس در اینجـا، خـاصّ، مرآت برای عـام قرار گرفته است و غیر از این هم چاره‌ای نیست، زیرا خاص، عبارت از همان «عامّ مقیّـد» است. ولی عامّ نمی‌تواند مرآت خاص قرار گیرد، زیرا عام، ماهیت است و ماهیت، کاری به وجود و خصوصیات فردیّه ندارد.

مرحله مـاهیت، قبـل از مرحلـه وجـود و قبـل از مرحله تخصـص به خصوصـیات فردیّه است ولی خـاص، مراحـل مـاهیت و وجـود و خصوصـیات فردیّه را پشت سـر گذاشـته است. در این صورت، چگونه می‌توان گفت: «خـاص» نمی‌توانـد «مرآت» برای عام باشـد؟ نتیجه بحث در وضع خاص موضوع له عام: از آنچه گفته شد معلوم گردید که قول محقق رشتی رحمه الله به امکان قسم چهارم قابل قبول است. البته مرحوم محقق رشتی، اقسام چهارگانه وضع را ممکن می‌داند ولی ما قسم سوّم را ممکن ندانستیم.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۶۱

بحث سوّم مطالبی در ارتباط با وضع عام و موضوع له عام

اشاره

در بحث‌های گذشته گفتیم: امکان قسم اوّل و دوّم از اقسام چهارگانه وضع تقریباً مورد قبول همه واقع شده است، ولی درعین‌حال در رابطه با قسم دوّم (وضع عام و موضوع له عام) دو مطلب باقی مانده که لازم است مورد بحث قرار گیرند: ۱- اشکالی که در رابطه با امکان آن مطرح شده است. ۲- بیانی که محقق عراقی رحمه الله در رابطه با «وضع عام و موضوع له عام» دارد و آن را مبنای بسیاری از مسائل نیز قرار داده است.

مطلب اوّل: اشکال در مورد امکان وضع عام موضوع له عام

اشاره

بعضی گفته‌اند: از انضمام مطلبی که اصولیون در رابطه با وضع می‌گویند با آنچه فلاسفه و منطقیون درباره آن می‌گویند، معلوم می‌شود که «وضع عام و موضوع له عام» امکان ندارد. البته اشکال آن از ناحیه «موضوع له» است نه در رابطه با «وضع». اصولیون می‌گویند: «واضع- در مقام وضع- باید هریک از لفظ و معنا را لحاظ کند». و فلاسفه و منطقیون می‌گویند: تصوّر هر چیز به معنای ایجاد آن چیز در ذهن است که از آن به وجود ذهنی تعبیر می‌کنند- در مقابل ایجاد شیء در خارج که به آن وجود خارجی می‌گویند. بنابراین، شما از یک طرف می‌گویید: «واضع، باید معنای موضوع له را تصوّر کند» و از طرفی می‌گویید: «تصوّر معنا یعنی ایجاد آن معنا در ذهن»، و ما می‌دانیم که ایجاد معنا- چه در ذهن و چه در خارج- ملازم با جزئیت است و به تعبیر فلاسفه «وجود هر شیء، مساوق و ملازم با تشخص و جزئیت است». در نتیجه معنای متصوَّر باید جزئی باشد زیرا در ذهن آمده و لباس وجود ذهنی پوشیده است و در این صورت «معنای موضوع له» نمی‌تواند عام باشد. پس اگر موضوع له تصوّر نشود، وضع تحقّق پیدا نمی‌کند و اگر تصوّر شود جزئی می‌شود. و در این صورت، تصوّر معنای کلّی و وضعِ لفظ برای همان معنای کلّی غیرممکن است.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۶۲

پاسخ اشکال

از انضمام دو مطلب زیر، پاسخ اشکال فوق روشن می‌شود: ۱- اگرچه وقتی معنای عام تصوّر شود و وجود ذهنی پیدا کند، از عمومیت خارج شده و عنوان جزئیت پیدا می‌کند، ولی در مقام وضع، لفظ را برای «عام مقیّد به وجود ذهنی» وضع نمی‌کنند بلکه برای معنای عامی که به ذهن آمده، وضع می‌کنند و قید «به ذهن آمدن» در موضوع له دخالتی ندارد. مثلًا وقتی می‌خواهیم لفظ «انسان» را وضع کنیم ناچاریم «حیوان ناطق» را تصوّر کرده و به ذهن بیاوریم ولی در مقام وضع، لفظ «انسان» را برای خود «حیوان ناطق» وضع می‌کنیم نه برای «حیوان ناطق مقیّد به وجود ذهنی». بنابراین، هرچند تصوّر «حیوان ناطق» در مقام وضع ضروری است ولی این به معنای دخالت تصوّر در موضوع له نیست، بلکه موضوع له، همان «حیوان ناطق»- که عام است- می‌باشد، و چون وضع-

یعنی معنـای متصوَّر- هم عام است، بنابراین، «وضع عام و موضوع له عام» تحقّق پیـدا می‌کنـد. ۲- تصوّر، عبـارت از حصول صورت شیء در ذهن است، زیرا خود شـیء خارجی نمی‌توانـد در ذهن انسان وارد شود و ما در هر تصوّری یک «ملحوظ بالـذات» داریم و یـک «ملحوظ بـالعرض»، مثلًا وقتی «زیـد» را تصوّر می‌کنیم، در حقیقت، صورت و عکسـی از «زیـد» در ذهن ما حاصل می‌شود که هروقت بخـواهیم از «زیـد» یـاد کنیم به آن صورت توجّه می‌کنیم و این صورت چون مستقلًا مورد توجّه ذهن و نفس است از آن به «ملحوظ بالـذات» تعبیر می‌کنند و وجود خارجی «زید» را که این صورت حاکی از آن است «ملحوظ بالعرض» می‌گویند. در کلّیات نیز مسئله به‌همین‌صـورت است، وقـتی یـک کلّی را تصوّر می‌کنیم، صورتی از آن کلّی در ذهن مـا نقش می‌بنـدد و این صورت به عنـوان حـاکی و مرآت برای آن کلّی است. آن کلّی «ملحـوظ بـالعرض» و این صـورت- که مستقیماً مـورد توجّه مـاست- «ملحوظ بالذات» نامیده می‌شود. و اتفاقاً با وجود اینکه «ملحوظ بالعرض» به عنوان «ملحوظ بالعرض و بالتبع» مطرح است ولی

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۶۳

در تمـام قضایـا- حتی در مسأله وضع- آنچه دارای اصـالت است «ملحوظ بالعرض» می‌باشـد، زیرا اگر گفته شود: «زیـدٌ موجود فی الخارج» بدون شک، آنچه در خارج موجود بوده و دارای اصالت است همان شخصی است که مثلًا در فاصله ده‌متری ما قرار دارد نه آنچه در ذهن ماست. در حالی که وجود خارجی، به عنوان «ملحوظ بالعرض» و وجود ذهنی به عنوان «ملحوظ بالذات» مطرح است.

از این بالا-تر، قضایای حملیّه‌ای داریم که محمول در آنها «معـدوم» یا «ممتنع» است، مثل «شـریک الباری ممتنع» و ما می‌دانیم که در قضیّه حملیّه نیز- مانند وضع که معنا بایـد در آن تصوّر شود- بایـد موضوع و محمول تصوّر شود. پس در قضیه «شـریک البـاری ممتنع» باید «شریک الباری» را تصوّر کرده و به آن وجود ذهنی بدهیم.

بنـابراین وقتی می‌گوییم: «شـریک الباری ممتنع»، آنچه امتناع دارد، «وجود ذهنی شـریک الباری» نیست زیرا شـریک الباری در ذهن وجود پیـدا کرده است، بلکه «وجود خارجی آن» ممتنع می‌باشد. آنچه ملحوظ بالذات است، صورت ذهنی شـریک الباری می‌باشـد که به عنوان حاکی از شـریک الباری مطرح است، این صورت ذهنی، موضوع برای قضـیّه حملیّه واقع نشـده است. موضوع در قضـیّه حملیّه، «شـریک البـاریِ خارجی»- که همان ملحوظ بالعرض است- می‌باشـد. در نتیجه در قضایای حملیّه، «ملحوظ بالـذات»- یعنی صورت شـیء در ذهن- نقشی ندارد و آنچه به عنوان موضوع قضیّه واقع شده، «ملحوظ بالعرض»- یعنی وجود خارجی شیء- است.

در بـاب وضـع نیز وقتی معنـای عـام را تصـوّر می‌کنیم، اگرچه «ملحـوظ بالـذات» در ذهن مـاست ولی «موضـوع له» همـان «ملحوظ بالعرض»- که عبارت از نفس معنای کلی است- می‌باشد.

مطلب دوّم: بیان محقق عراقی رحمه الله در ارتباط با وضع عام و موضوع له عام

مرحوم عراقی، معنـای دیگری برای «وضع عـام و موضوع له عـام» بیـان کرده است و این معنـا مبنای بسـیاری از مسائل اصولیه ایشان گردیده است.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۶۴

قبل از بیان کلام مرحوم عراقی نسبت به «وضع عام و موضوع له عام» لازم است بیان ایشان در رابطه با کلام مشـهور نسبت به «وضع عام و موضوع له عام» را مطرح کنیم: محقق عراقی رحمه الله در توضیـح کلام مشـهور می‌فرماید: وقتی واضع می‌خواهد لفظ «انسان» را برای معنای «حیوان ناطق» وضع کنـد، تصوّر معنا به دو صورت امکان دارد: صورت اوّل: واضع، ذات معنای «انسان» را بـدون هیچ قیـدی- حـتی قیـد اطلاـق و سریان و عمـومیت نسـبت به افراد- در نظر گرفته و لفـظ را برای این معنـای مبهم وضـع می‌کنـد.[۱۴۹]

صورت دوّم: واضع، ماهیت را همراه با قید اطلاق و سریان در افراد در نظر گرفته و لفظ را برای آن وضع می‌کند که در این صورت قیـد اطلاـق و سـریان در معنـای موضـوع له دخـالت دارد. در هر دو صـورت فوق «وضع عـام و موضوع له عـام» است ولی این دو با یکـدیگر تفاوت داشـته و ثمراتی بر آنها مترتب است. تفاوت این دو از نظر تصویر، همان مطلبی بود که بیان کردیم و ثمراتی که بر هریک از این دو قسم مترتب است عبارتند از: ۱- همان گونه که در منطق مطرح است، ملاک در قضیّه حملیّه، «اتّحاد و هو هویت» در وجود خـارجی است بنـابراین در قضـیّه حملیّه «زیـدٌ إنسـان»، بین «زیـد» و «انسان» در وجود خارجی، اتّحاد وجود دارد یعنی زید همین انسـان موجود در خـارج است و حمـل آن حمـل شـایع صـناعی است. اکنون سؤال می‌کنیم: در قضـیّه «زیـدٌ إنسـان»، انسان را چگونه معنا می‌کنید؟ اگر به صورت اوّل معنا کنید و بگویید: مراد از «انسان» همان «ذات انسان» و «ماهیت آن»

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۶۵

بـدون قیـد است، بـدون شک بین «زیـد» و «انسان» در وجود خارجی، اتّحاد وجود دارد زیرا «زید» با «ماهیت انسان» در خارج متّحد است. ولی اگر «انسان» را به صورت دوّم معنا کرده و بگویید: مراد از «انسان» در قضیّه عبارت از «ماهیت انسان همراه با قید اطلاق و سریان در افراد» است، در این صورت «زیـد» نمی‌توانـد با «انسان» اتّحاد و هو هویت داشـته باشـد زیرا «زیـد» با «ماهیت انسان» اتّحاد دارد نه با «انسان ساری در تمام افراد». اگر با «انسان ساری در تمام افراد» اتّحاد داشت بایـد با همه افراد، متّحد باشد. درحالی‌که بین زید و سایر افراد انسان، مغایرت وجود دارد. پس همان گونه که قضیّه «زیدٌ عمروٌ» فاقد ملاک اتّحاد و هو هویت بوده و باطل است، اگر «انسان» در «زیدٌ انسان» هم به معنای «ماهیت انسان همراه با قید اطلاق و سـریان در افراد» باشد، در قضـیّه «زیدٌ انسان» نیز ملاک اتّحاد و هو هویت وجود نخواهـد داشت، بلکه بین «زید» و «انسان» مغایرت تحقّق خواهد داشت. مگر اینکه قائل به مجازیت شوید و بگوییـد: هرچنـد کلمه «انسان» برای «ماهیت انسان با قیـد سـریان در افراد» وضع شـده است ولی برای حمل «انسان» بر «زیـد»، از قید اطلاـق صـرف‌نظر می‌کنیم و در حقیقت، لفـظ موضـوع برای کـلّ را در جزء اسـتعمال می‌کنیم و به این نحـو، اتّحـاد و هو هویت را درست می‌کنیم. و چنین اسـتعمالی صحیح خواهد بود. در نتیجه، حمل «انسان» بر «زید» بنا بر معنای اوّل مستلزم مجازیت نیست ولی بنا بر معنای دوّم مستلزم مجازیت است. ۲- در باب مطلق و مقیّد بحثی مطرح است که «آیا تقیید مطلق، مستلزم تجوّز در مطلق است یا نه؟» مثلًا اگر مولا در ضمن یک دلیل گفت: «أعتق الرقبهٔ»، و در ضمن دلیل دیگری گفت: «لا تعتق الرقبهٔ الکافرهٔ»، آیا حمل مطلق بر مقیّـد که نتیجه آن اسـتعمال «أعتق الرقبـهٔ» در «الرقبـهٔ المؤمنـهٔ» است مسـتلزم مجازیت است و دلیل دوّم به عنوان قرینه مجاز مطرح است یا اینکه تجوّزی صورت نگرفته است؟ مرحوم محقق عراقی می‌فرماید:

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۶۶

اگر «رقبه» را به صورت اوّل معنـا کرده و بگوییم: مراد از «رقبه» همـان «ذات رقبه» و «مـاهیت آن» بـدون قیـد است، در این صورت، تقییـد مطلق، مسـتلزم مجـازیت نیست، زیرا معنـای «أعتق الرقبـهٔ» این نیست که «سواء کانت مؤمنـهٔ أم کافرهٔ» بلکه معنای «رقبه» همان «ذات رقبه» است که معنایی مبهم و مهمل می‌باشـد. و گویا در اینجا، تعـدّد دالّ و مدلول است، چون «أعتق الرقبهٔ» اصل وجوب عتق رقبه را بیان می‌کند و «لا تعتق الرقبهٔ الکافرهٔ» دلالت می‌کند که این رقبه، باید مؤمنه باشد نه کافره.

بنابراین در اینجا هریک از دو دلیل، قسمتی از مقصود را بیان کرده و مجازیتی در کار نیست. ولی اگر گفتیم: «أعتق الرقبهٔ» به معنای «أعتق الرقبـهٔ المطلقـهٔ الساریـهٔ فی المؤمنهٔ و الکافرهٔ» است»، در اینجا وقتی با «لا تعتق الرقبهٔ الکافرهٔ» برخورد می‌کنیم در ابتدا می‌بینیم بین این دو، معـارضه وجود دارد ولی برای رفع معـارضه، دلیـل مقیّـد را قرینه بر تصـرّف در دلیل مطلق قرار می‌دهیم و می‌گوییم: از «أعتق الرقبهٔ» عتق رقبه مؤمنه اراده شده است و این استعمال در غیر موضوع له و استعمال مجازی است، زیرا بنابراین فرض، رقبه برای «رقبه با قیـد اطلاق» وضع شـده و اسـتعمال آن در رقبه مؤمنه اسـتعمال مجازی است. در نتیجه، تقیید مطلق بنا بر صورت اوّل مسـتلزم مجـازیت نیست ولی بنـا بر صورت دوّم مسـتلزم مجازیت است. محقق عراقی رحمه الله پس از بیان مطلب فوق می‌فرمایـد: به نظر ما،

تصور معنای موضوع له به هیچ‌یک از دو طریق مذکور نیست بلکه ما در مورد «وضع عام و موضوع له عام» معنای سوّمی قائلیم. ایشان برای تبیین نظریه خود ابتدا مقدّمه زیر را مطرح می‌کند: یکی از بحث‌هایی که در فلسفه مطرح است این است که آیا ماهیت اصالت دارد یا وجود؟ فلاسفه بزرگ قائل به اصالت وجود بوده و ماهیت را امری اعتباری و انتزاعی می‌دانند و در توضیح انتزاعی بودن می‌گویند: ما که می‌گوییم وجود، اصالت دارد، این وجود در سیر جوهری خود مراتبی دارد:

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۶۷

مرتبه اوّل: وجود در سیر جوهری خود به جایی می‌رسد که نیاز به حیّز و مکان دارد، واقعیت مسئله- بر اساس اصالهٔ الوجود- این است که این موجود، شاغلِ حیّز است و از واقعیت به لحاظ وجودش برخوردار است زیرا ما واقعیتی را غیر از وجود نمی‌بینیم، اصالت را ما در اختیار وجود گذاشتیم. از این واقعیت، به «جسم تعبیر می‌شود. آیا این جسم- یعنی جسمیت و مفهوم ماهیت- دارای واقعیتی غیر از آن واقعیت- که موجود شاغل حیّز به لحاظ وجودش دارا بود- می‌باشد؟ بر اساس اصالهٔ الوجود و اعتباری بودن ماهیت، لفظ «جسم»، عنوانی است که از این مرتبه وجودی- که عبارت از واقعیت شاغل حیّز است- حکایت می‌کند. به عبارت دیگر: «جسم» عنوانی انتزاعی و اعتباری است که خودش هیچ‌گونه واقعیتی ندارد و واقعیت آن، همان مرتبه وجودی «جسم» است که قوام آن به شاغلیّت حیّز می‌باشد. مرتبه دوّم: این است که «موجود شاغل حیّز» عنوان «نموّ» پیدا کند. این مرتبه، وجودی کامل‌تر از مرتبه قبلی است که ما برای تعبیر از این واقعیت از عنوان اعتباری «جسم نامی» یا «نبات» استفاده می‌کنیم ولی خود این تعبیر دارای واقعیت نیست و پشت این عبارت غیر از واقعیت وجودی و این مرتبه از وجود، واقعیت دیگری نیست بلکه این عبارت حاکی از واقعیت وجودی و مرتبه‌ای از وجود است که کامل‌تر از مرحله قبلی است. مرتبه سوّم: این است که «موجود شاغل حیّز نامی» دارای حساسیت و تحرک به اراده بشود. این واقعیت وجودی مرتبه‌ای کامل‌تر از دو مرتبه قبلی است و واقعیتِ آن، همان واقعیتِ وجودیِ محسوس و ملموس است و ما برای تعبیر از این واقعیت از عنوان اعتباری «حیوان» استفاده می‌کنیم. ولی خود این تعبیر دارای واقعیت نیست و پشت سر این عبارت غیر از واقعیت وجودی و این مرتبه از وجود، واقعیت دیگری نیست. بلکه این عنوان، حاکی از واقعیت وجودی و مرتبه‌ای از وجود است که کامل‌تر از دو مرحله قبلی است. مرتبه چهارم: این مرتبه قوی‌تر از مراتب قبلی است که علاوه بر خصوصیات

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۶۸

مرتبه قبل دارای «ناطقیت» نیز می‌باشد که ما برای تعبیر از این واقعیت از کلمه «انسان استفاده می‌کنیم. وقتی ما کلمه «انسان» را به کار می‌بریم، تنها نقشی که این عنوان می‌تواند داشته باشد این است که از این مرتبه وجودی حکایت می‌کند و واقعیت از آن محکی است. به عبارت دیگر: کلمه «انسان» به عنوان مفهومی اعتباری و انتزاعی نقش داشته و آنچه واقعیت دارد همان محکّی است. نه اینکه پشت کلمه «انسان» واقعیت دیگری باشد تا از آن به «ماهیت انسان» تعبیر کنیم و ماهیت را در مقابل آن مرتبه خاص از وجود قرار داده و برای آن نقشی قائل شویم. حال که معلوم گردید «انسان» از نظر واقعیت خارجی، مرتبه خاصی از وجود است باید ببینیم ارتباط انسان با افراد آن چگونه است؟ با بررسی ارتباط بین انسان و افراد آن درمی‌یابیم که افراد انسان در جهت جامع خاصی مشترک می‌باشند که افراد حیوان در آن جهت اشتراک ندارند. ولی آیا این امر با اصالهٔ الوجود سازگار است؟ از طرفی ما اصالت را به‌وجود دادیم و الفاظ ماهیت را برای حکایت از مراتب وجود مطرح کردیم و از طرفی ملاحظه می‌کنیم افراد انسان در یک جهت جامع مشترکند. قائلین به اصالهٔ الماهیهٔ خواهند گفت: افراد انسان در ماهیت انسان مشترکند و مسئله روشن است. ولی قائلین به اصالهٔ الوجود با مشکل برخورد می‌کنند زیرا وجود، ملازم با تشخص است. حال برای حلّ اشکال چه باید کرد؟ آیا مثل آن رجل همدانی بگوییم: کلّی طبیعی نسبت به افرادش مانند پدر نسبت به فرزندان است. در نتیجه، باید گفت: کلّی طبیعی یک وجود واحد دارد و افراد آن‌هم وجودات متعددی دارند و همان گونه که بین پدر و فرزند، مغایرت وجود دارد، بین کلّی طبیعی و

وجودات آن- که عبارت از افراد آن می‌باشند- نیز مغایرت وجود دارد. مرحوم عراقی فرموده است: ما در مورد کلّی طبیعی، چنین حرفی را نمی‌زنیم بلکه

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۶۹

می‌گوییم: هریک از وجودات طبیعت، هم به منزله پدر است و هم به منزله فرزند. در نتیجه به تعداد وجودات طبیعت، هم پدر داریم و هم فرزند. و به عبارت دیگر می‌گوییم: هر فردی از افراد انسان از طرفی دارای حصّه‌ای از «انسان» است، پس به منزله پدر است و از طرفی دارای خصوصیات فردیه است، پس به منزله فرزند است. زید، مرکب از حصّه‌ای از انسان و خصوصیات فردیّه خود می‌باشد، بکر نیز مرکّب از حصه‌ای دیگر از انسان و خصوصیات فردیّه خود اوست و .... مرحوم عراقی، مسئله را این‌گونه حل می‌کند. سپس گویا کسی از ایشان سؤال می‌کند: بالاخره لفظ انسان برای چه چیزی وضع شده است؟ آیا برای مجموع حصّه‌ها وضع شده است؟ ایشان در جواب می‌فرماید: واضع- در مقام وضع- لفظ انسان را برای مجموع حصّه‌ها وضع نکرده بلکه برای معنای وسیعی وضع کرده که بر تمام این حصّه‌ها منطبق است. یعنی هم بر حصّه زیدیت صدق می‌کند هم بر حصّه بکریت و .... مرحوم عراقی سپس در جواب این سؤال که واضع چگونه تمام حصص را ملاحظه کرده است می‌فرماید: همان گونه که در تشکیل قضیّه حقیقیّه، ملاحظه اجمالی افراد موجود و غیر موجود کافی است، در اینجا نیز می‌گوییم: در مقام وضع لفظ انسان برای معنای وسیع که شامل تمام حصص می‌شود، لازم نیست تمام حصصْ مورد ملاحظه واضع قرار گیرند بلکه ملاحظه اجمالی حصص کافی است. در نتیجه، معنای وضع عام و موضوع له عام در مورد انسان این نیست که واضع، ماهیت انسان را در نظر گرفته و لفظ را برای ماهیت- که امری انتزاعی و اعتباری است- وضع کرده است، بلکه مقصود این است که واضع، مجموعه حصص را به‌طور اجمال درنظر گرفته و لفظ را برای معنایی که منطبق بر تمام حصص است وضع

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۷۰

کرده است.[۱۵۰] اشکالات کلام محقق عراقی رحمه الله اشکال اوّل: ایشان در مورد کلّی طبیعی فرمود: «هر فرد از افراد کلّی طبیعی دارای حصّه و سهمی از آن می‌باشد و افراد متعدّد- به تعداد خودشان- دارای تعدّد حصص می‌باشند». به نظر ما، این مطلب در مورد کلّی طبیعی صحیح نیست و تحقیق مطلب در مورد کلّی طبیعی و افراد آن، مطلبی است که امام خمینی «دام ظلّه» بیان فرموده است که ما این مطلب را با تفصیل بیشتری بیان می‌کنیم: امام خمینی «دام ظلّه» فرموده است: به اتفاق همه، قضیّه حملیّه «زیدٌ انسان» قضیه‌ای صحیح بوده و حمل آن، حمل شایع صناعی است یعنی ملاک در این حمل، اتّحاد در وجود خارجی است. ولی آیا این اتّحاد بین چیست؟ وقتی ما «انسان» را به عنوان محمول برای «زید» قرار می‌دهیم، در معنای «انسان» تصرّفی نکرده‌ایم بلکه «انسان» با معنای واقعی خود با زید اتّحاد وجودی پیدا کرده است. و زید در خارج همان انسان کامل است و همان انسان، موضوع له لفظ زید است. اینکه در منطق می‌گویند: «کلّی طبیعی به وجود فردش یافت می‌شود»[۱۵۱]، به این معناست که اگر فردی از افراد کلّی طبیعی در خارج تحقّق پیدا کرد تمام کلّی طبیعی محقق شده است. با پیدا شدن یک فرد از افراد انسان، تمام انسان تحقّق یافته است، تمام معنایی که لفظ انسان برای آن وضع شده، تحقّق یافته است. و به تعبیر دیگر: با پیدا شدن زید در خارج، یک انسان کامل تحقّق پیدا کرده است و با تحقّق بکر، انسان کامل دیگری تحقّق پیدا کرده است و ... پس افراد انسان هرکدام انسانی کاملند و

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۷۱

هرکدام آینه تمام‌نمای کلّی طبیعی‌اند نه اینکه حصّه‌ای از انسان باشند و این‌گونه نیست که بگوییم باید تمام افراد کلّی طبیعی جمع شوند تا کلّی را نشان دهند.

درحالی‌که لازمه فرمایش محقق عراقی این است که تا وقتی تمام افراد کلی طبیعی در خارج تحقّق پیدا نکرده‌اند، کلّی طبیعی نیز تحقّق نیافته است. و این مسئله، مورد قبول ما نبوده و در منطق نیز پذیرفته نیست. به‌طور مسلّم، زید و عَمرو و بکر، هرکدام تمام

انسان می‌باشند و قضیّه حملیّه «زیدٌ انسان» مجاز نیست و آنچه در خارج با زید اتّحاد وجودی پیدا می‌کند همان «موضوع له لفظ انسان»- و به تعبیر دیگر: «همان انسان کامل»- است و در آن، مسأله حصّه مطرح نیست. ولی بنا بر فرمایش مرحوم عراقی باید در قضیّه «زیدٌ انسان» تصرّف کرده و بگوییم: این قضیه به معنای «زید حصّهٔ من الإنسان» است، زیرا به نظر ایشان بین زید و انسان کامل، هیچ‌گونه اتّحاد وجودی تحقّق ندارد. و معلوم است که در صورت چنین تصرّفی، مرتکب مجاز شده‌ایم درحالی‌که به نظر ما بین زید و انسان کامل اتّحاد وجودی تحقّق داشته و قضیّه حملیّه «زیدٌ انسان» مجاز نیست. البته باید توجّه داشت که وقتی گفته می‌شود: «هر فردی یک کلّی کامل است»، با قطع‌نظر از مفهوم کلّیت می‌باشد. یعنی مراد ما ذاتِ کلّی طبیعی است نه مفهوم آن زیرا جایگاه مفهوم کلّی در ذهن است.[۱۵۲] اشکال دوّم: مرحوم عراقی بر اساس مسأله اصالهٔ الوجود، قائل شد که واقعیت انسان- که همان وجود انسان است- دارای اصالت می‌باشد. سپس فرمود: واضع، لفظ انسان را برای حکایت از آن واقعیت وجودیه وضع کرده است. و وقتی از ایشان در رابطه با آن واقعیت وجودیه سؤال شد فرمود: واقعیت وجودیه عبارت از یک وجود وسیع و منتشر در افراد است.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۷۲

حال از ایشان سؤال می‌کنیم: اگر مثلًا افراد انسان در خارج هزار نفر باشند، آیا چند واقعیت خارجی تحقّق دارد؟ هزار واقعیت یا بیش از هزار واقعیت؟ اگر جواب دهد: در این صورت، در خارج، هزار واقعیت خارجی تحقّق یافته است.

می‌گوییم: پس موضوع له لفظ انسان کجاست؟ آن موضوع له که به عنوان یک وجود وسیع منتشر در افراد، وضع شده و به عنوان قدر جامع مطرح است و دارای واقعیت می‌باشد. روشن است که با توجّه به اینکه ایشان قائل به اصالهٔ الوجود می‌باشد نمی‌تواند بگوید: «موضوع له انسان، عبارت از ماهیت است». و اگر جواب دهد: در اینجا که هزار فرد داریم، هزار و یک واقعیت وجود دارد، که هزار واقعیت آن در رابطه با افراد و یک واقعیت آن به عنوان قدر جامع و منطبق بر افراد بوده که موضوع له لفظ انسان می‌باشد. ظاهر کلام ایشان بر همین معنا دلالت دارد. می‌گوییم: این همان چیزی است که رجل همدانی به آن ملتزم شده است. محقق عراقی رحمه الله به صراحت فرمود: مسأله کلی طبیعی، مسأله أب و أولاد نیست بلکه مسأله آباء و اولاد است، یعنی به عدد هر فرزندی، پدر تحقّق دارد و اضافه بر اولاد، دیگر پدری وجود ندارد. اگر هزار فرزند وجود دارد، همراه آنان هزار پدر وجود دارد و در کنار آنان یک پدر اضافی که خالی از ولدیت و فردیت باشد وجود ندارد. در حالی که لازمه وجود هزار و یک واقعیت در کنار هزار فرد این است که آن هزار واقعیت به عنوان فرزندان و آن یک واقعیت، به عنوان پدر باشد، پدری که دیگر فرزند نیست. و در این صورت، مسأله کلّی طبیعی سر از مسأله أب و أولاد درمی‌آورد، همان چیزی که محقق عراقی رحمه الله از آن فرار می‌کرد. سؤال: ممکن است کسی بگوید: با قطع‌نظر از کلام مرحوم عراقی رحمه الله، آیا مسأله اصالهٔ الوجود- که مبنای اصلی کلام ایشان است- مورد قبول است یا نه؟ و اگر مورد قبول است مسأله کلّی طبیعی و افراد را چگونه حل می‌کنید؟ جواب ما از طرفی هر فرد از افراد کلّی طبیعی را تمامِ کلّی طبیعی می‌دانیم نه

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۷۳

حصّه‌ای از آن. زید یک انسان کامل است نه حصه‌ای از انسان، بکر نیز این‌گونه است و ... و از طرفی قائل به اصالهٔ الوجود می‌باشیم. معنای اصالهٔ الوجود این است که غیر از این افراد، برای چیز دیگری نمی‌توان واقعیت قائل شد. هزار فرد یعنی هزار واقعیت.

بنابراین در مسأله فوق، ما هزار واقعیت انسان یعنی هزار انسان کامل داریم. ما مسأله آباء و اولاد را- که مرحوم عراقی قائل بود- قائلیم ولی می‌گوییم: هر فردی، از طرفی واقعیتِ انسانیت را دارد و از طرفی خصوصیات و عوارض فردیه را داراست. و همه افراد در واقعیتِ انسانیت مشترک‌اند ولی در خصوصیات فردیّه تغایر دارند. در نتیجه، زید و بکر اگر در رابطه با کلّی حساب شوند مغایرت

ندارنـد و هر دو انسـان می‌باشـند ولی اگر در رابطه بـا خصوصـیات فردیه ملاحظه شونـد، بین آنـان مغایرت کامل تحقّق دارد. پس این‌گونه نیست که اگر ما قائل به اصالهٔ الوجود شدیم دیگر راهی برای حلّ مسأله کلّی طبیعی و افراد- غیر از مسئله حصص- نداشته باشیم، بلکه همین معنای معروف و مشهور- در رابطه با وضع عام و موضوع له عام- با اصالهٔ الوجود سازگار است.
هم واقعیت، از آنِ وجود است و هم کلّی طبیعی در خارج به وجود افراد وجود پیـدا می‌کنـد و هم هریک از افراد، تمام کلّی طبیعی می‌باشند و هم هر فرد دارای عوارض و خصوصیات مشخّصه‌ای است و هیچ تالی فاسدی بر این معنا مترتب نیست.

مقام سوم وقوع و عدم وقوع اقسام ممکن وضع

اشاره

در اینجـا بحث می‌کنیم که آیا اقسام ممکن وضع، در خارج نیز مصـداق دارنـد یا نه؟ در رابطه با وقوع «وضع عام و موضوع له عام» در خـارج بحثی نیست و مثـال آن، اسـماء اجناس- مثل رجل- است. «وضع خاص موضوع له خاص» نیز در خارج واقع شـده و مثال آن اعلام شخصیّه- مثل زید- است که واضع در آنها معنای جزئی را تصور کرده و لفظ را برای

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۷۴

همان معنای جزئی وضع کرده است. ولی در اینجا یک اشکال قوی نسبت به مثال اعلام شخصیه مطرح است.

اشکال نسبت به مثال اعلام شخصیه

اشـکال مبتنی بر دو مقـدّمه است که هر دو در ضـمن مبـاحث گذشـته مطرح گردیـد: مقـدّمه اوّل: موجـود ذهنی- بـا وصـف وجود ذهنی‌اش- مغـایر با موجود خارجی- با وصف وجود خارجی آن- می‌باشـد. زیـدی که در حیاط مـدرسه است- با وصف وجود در خارج- نمی‌توانـد در ذهن بیایـد، همچنین وجود ذهنی- با وصف ذهنیت- نمی‌توانـد در خارج وجود پیـدا کنـد، زیرا وجود ذهنی- برفرض اینکه واقعیت داشته باشد- نوعی از وجود بوده و به عنوان قسیم برای وجود خارجی است و قابل جمع با آن نیست.
همان گونه که «انسان» و «بقر» که دو نوع از حیوانند- یعنی فصل هرکدام غیر از فصل دیگری است- با یکدیگر قابل جمع نیستند. و ما وقتی می‌گوییم: «الوجود إمّا ذهنی و إمّا خارجیّ»، این قضـیه به اصـطلاح منطقیین، قضـیه منفصـله حقیقیّه است که مانعـهٔ الجمع و مانعـهٔ الخلوّ می‌باشـد. مقـدّمه دوّم: وجود ذهنی عبـارت از تصور شـیء و التفـات نفس به آن چیز است و گفتیم: در وجود ذهنی دو ملحـوظ وجود دارد: ملحوظ بالـذات و ملحوظ بـالعرض. ملحوظ بالـذات همـان صورت ذهنی و نقشـی است که از متصوَّرْ در ذهن می‌آیـد، خواه متصوَّر، جزئی باشد و یا کلّی. و ملحوظ بالعرض عبارت از خودِ شـیء است. و به تعبیر دیگر: صورت ذهنی، حکایت از موجـود خـارجی می‌کنـد پس حـاکی و ملحـوظ بالـذات، همـان صورت ذهنی است و محکّی و ملحوظ بـالعرض، همـان موجود خـارجی است. و معنـای حکـایت، اتّحاد و وحـدت نیست بلکه این حکایت، دلیل بر مباینت بین وجود خارجی و وجود ذهنی است.
همان گونه که می‌گوییم: «لفظ، حاکی از معناست»، این حکایت، نشان‌دهنـده مغایرت است به‌همین‌جهت نمی‌توانیم بگوییم: «اللفظ معنیً»، زیرا قضیّه حملیّه بر محور اتّحاد استوار است. درحالی که لفظ و معنا مغایرت

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۷۵

دارند و هرکدام مقوله‌ای جداگانه هستند. حاصل مقدّمه دوّم این است که در وجود ذهنی، ما بدون واسطه، به وجود خارجی دست

پیدا نمی‌کنیم بلکه ملحوظ بالذات عبارت از صورتی است که از موجود خارجی حکایت می‌کند، مثل آینه‌ای که نشان‌دهنده چهره انسان است و ملحوظ بالعرض همان موجود خارجی است. پس از روشن شدن دو مقدّمه فوق، مستشکل می‌گوید: شما که می‌گویید: «واضع، لفظ زید را برای معنای جزئی وضع کرده است»، معنای این عبارت این است که لفظ زید برای معنای موجود وضع شده است، زیرا جزئیت، مساوق با وجود است. در حالی که وضع لفظ زید برای معنای موجود، مشکل است، زیرا: اگر زید برای موجود ذهنی- یعنی ملحوظ بالذات- وضع شده باشد دیگر نمی‌توان زید را به موجود خارجی اطلاق کرد چون موضوع له لفظ زید، موجود ذهنی فرض شد و اگر گفته شود: «اطلاق زید بر موجود خارجی مجاز است»، می‌گوییم: «این خلاف بداهت است و حقیقی بودن قضیّه‌ای مانند «هذا الموجود الماشی فی الخارج زیدٌ» را نمی‌توان انکار کرد». و اگر گفته شود: «چنین اطلاقی حقیقی است- که حقیقی هم هست-»، می‌گوییم: «این با آنچه شما فرض کردید منافات دارد، زیرا شما موضوع له زید را معنایی مقید به امر ذهنی فرض کردید و طبق مقدّمه اوّل، موجود ذهنی، مباین با موجود خارجی است». پس چگونه می‌خواهید قضیّه حملیّه تشکیل داده و امری ذهنی را بر امری خارجی حمل کرده و بگویید: «هذا الموجود فی الخارج زیدٌ»؟ و اگر زید برای موجود خارجی- یعنی ملحوظ بالعرض- وضع شده باشد و اطلاق زید بر موجود خارجی اطلاق حقیقی باشد، یعنی واضع- در مقام وضع- اگرچه معنای جزئی را تصور کرده ولی لفظ را برای جزئی خارجی وضع کرده است و به عبارت دیگر:

«موضوع له لفظ زید عبارت از موجود خارجی با حفظ تشخص در خارج باشد». این فرض دارای دو اشکال است:

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۷۶

اشکال اوّل: آیا جهت منطقی در قضیّه «الإنسان موجود» چیست؟[۱۵۳] خواهید گفت: جهت قضیّه مذکور «امکان» است، زیرا وقتی ماهیت انسان- که موضوع قضیه فوق است- ملاحظه شود می‌بینیم نه وجود برای آن ضرورت دارد و نه عدم. و بر همین مبناست که برای اثبات صانع می‌گوییم: وجود و عدم برای ماهیت ممکن، ضرورت ندارد پس اگر چنین ماهیتی وجود پیدا کرد علت می‌خواهد. جهت منطقی در قضیّه «زیدٌ موجود» نیز همان «امکان» است و از این جهت فرقی بین «الإنسان موجود» و «زیدٌ موجود» نیست. زیرا همان گونه که وجود و عدم برای «انسان» ضرورت ندارد، برای «زید» هم- که یکی از مصادیق انسان است- ضرورتی ندارد. آنگاه مستشکل می‌گوید: شما در مورد معنای زید گفتید: زید به معنای «موجود در خارج» است و قید وجود خارجی در معنای زید نقش دارد، زیرا اگر قید کنار برود جزئیت هم کنار می‌رود. بنابراین معنای «زیدٌ موجود فی الخارج» این است: «هذا الشیء الموجود فی الخارج- بوصف کونه موجوداً فی الخارج- موجودٌ فی الخارج». در این صورت «موجود» برای زید ضروری خواهد بود. و قضیّه حملیّه‌ای را که موضوع آن مقیّد به وجود محمول باشد «قضیّه ضروریه به شرط محمول» می‌گویند، مثل قضیّه «زیدٌ القائم قائمٌ» که «قیام» برای «زیدٌ القائم» ضروری است زیرا «زیدٌ القائمُ» نمی‌شود غیر قائم باشد. در نتیجه اگر معنای «زید» و جزئیت آن را جزئی خارجی بدانیم و جزئیت را به عنوان قید در معنای زید مطرح کنیم باید قضیّه «زیدٌ موجود» غیر از قضیّه «الإنسان

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۷۷

موجود» باشد. در حالی که کسی قائل به فرق بین این دو قضیّه نیست. اشکال دوّم: دو قضیّه «الإنسان معدومٌ» و «زیدٌ معدومٌ» صادقند، زیرا در «الإنسان معدوم» ماهیت، نه اضافه خاصی به وجود و نه اضافه خاصی به عدم دارد.

حال این سؤال مطرح است که معدوم بودن در چه زمانی است؟ مشهور معتقدند: وجود طبیعت به وجود فردٍ ما است ولی انعدام طبیعت به انعدام جمیع افراد است. ما در بحث نواهی خواهیم گفت که این کلام مشهور نادرست است، بلکه طبیعت- در آنِ واحد- هم موجود است و هم معدوم. وجود آن به لحاظِ فردِ موجود و عدم آن به لحاظ فرد معدوم است. مثل اینکه اگر ما کلّی جسم- نه جسم خاص- را در نظر بگیریم، کلّی جسم در آنِ واحد هم معروض سواد است و هم معروض بیاض.

طبیعت جسم، هم در ضمن جسم‌های معروض بیاض محقق است و هم در ضمن جسم‌های معروض سواد تحقّق دارد. آنچه

نمی‌توانـد در آنِ واحد معروض سواد و بیاض باشد، جسم خاص است نه کلّی جسم. بنابراین، طبیعت انسان در آنِ واحد هم موجود است- در ضـمن فردی مثل زید- و هم معدوم است، در ضـمن فردی مثل عَمرو. البته این اشکال ما به عنوان جمله معترضه‌ای است که تحقیق آن در بحث نواهی خواهد آمد. ولی شـما فرض کنید انسان قبل از وجود، معدوم بوده و پس از آفرینش بشـر، وجود پیدا کرده است ولی موضوع در قضیّه «الإنسان معدوم» و «الإنسان موجود» یک چیز است، الإنسان یعنی ماهیت انسان که با وجود و عدم سازگار است. به لحاظ قبل از خلقت، معدوم و به لحاظ بعد از خلقت، موجود است. حال در مورد اعلام شخصـیه- مثل زید- مسئله چگونه است؟ بنابراین که وجود خارجی در معنای زید دخالت داشته باشد، آیا می‌توان گفت: «کان زیدٌ معدوماً ثمّ صار موجوداً».؟ وقـتی در مورد انسـان کلمه معـدوم را مطرح می‌کنیم، این معـدوم بودن در رابطه بـا مـاهیت است و نسبت مـاهیت به وجود و عـدم مساوی است درحالی‌که زید،

اصول فقه شیعه، ج۱، ص: ۲۷۸

ماهیت نیست. زید عبارت از چیزی است که- بنابراین فرض- وجود خارجی در معنای آن دخالت دارد و در غیر فرضِ وجود، اصـلًا زیـدی نـداریم. زیـد، یعنی این هیکل مقیّـد به وجود خارجی. معـدوم بودن در مورد «هیکل مقیّد به وجود خارجی» معنا ندارد. زیرا این همیشه بـا وجود همراه است. و در نتیجه عبـارت «زیـدٌ کـان معـدوماً» نبایـد صـحیح باشـد درحـالی‌که این عبـارت درست است. خلاصه اشـکال دوّم: ما وقتی به عقلاء مراجعه می‌کنیم می‌بینیم همان گونه که جمله «کان الإنسان معـدوماً فصار موجوداً» را صـحیح می‌داننـد جمله «کان زیـدٌ معـدوماً فصار موجوداً» را نیز صـحیح می‌دانند و فرقی بین این دو قائل نیسـتند. در نتیجه، زید برای «هیکل مقیّد به وجود خارجی» وضع نشده است، زیرا اگر چنین بود نباید جمله «کان زیدٌ معدوماً فصار موجوداً» صحیح باشد.

حلّ اشکال

برای حلّ اشـکال در مورد اعلام شخصـیّه باید یکی از دو راه زیر را انتخاب کنیم: راه اوّل: این است که بگوییم: در اعلام شخصـیّه، وضع خـاص و موضوع له خـاص نیست بلکه وضع عـام و موضوع له عـام است، به این صورت که، ماهیت کلّیه‌ای که در معنای زید ملاحظه شده و لفظ زید برای آن وضع شده، عبارت از یک ماهیت کلّی مرکّبی است که مصداق خارجی آن منحصـر به زید است. به عبارت دیگر: موضوع له زیـد، عبارت از ماهیتی است که مصـداق آن منحصـر در زیـد است. مثل این که پدر بگوید: برای اولین پسـری که خـدا در فلان محل و در فلان ماه و فلان روز به من عنایت کنـد لفظ زید را وضع کردم. این‌ها کلّی است و ممکن اسـت اصـلًا وجود پیـدا نکنـد ولی تصور این مفهوم کلّی- قبـل از وجود- برای مـا ممکن است. مصـداق این مفهوم کلّی مرکب عبارت از همان زیـدی است که در خارج تحقّق پیدا می‌کند ولی وجود خارجی، در معنای موضوع له زید نقش ندارد. آنچه نقش دارد همان عنوان کلّی است ولی این عنوان کلّی، مصداقی به جز زید ندارد.

اصول فقه شیعه، ج۱، ص: ۲۷۹

این مطلب نظیر چیزی است که در مـورد «واجب‌الوجـود» گفته می‌شـود. مفهوم «واجب‌الوجود» مفهومی کلّی است، همـان گونه که «ممکن الوجود» مفهومی کلّی است، بـا این تفـاوت که «ممکن الوجود» دارای افراد و مصـادیق زیادی است ولی «واجب‌الوجود»- به حسب ادلّه قطعی توحیـد- دارای یک فرد است. بنابراین مانعی نـدارد که مفهومی کلّی باشـد ولی مصداق آن منحصـر به فرد باشد. تنها فرقی که بین عنوان «واجب‌الوجود» و مسأله اعلام شخصیه وجود دارد این است که «واجب‌الوجود» دارای یک وضع نیست بلکه هریـک از عنـاوین «واجب» و «وجود» مفاهیمی کلّی و دارای وضع جـداگانه‌ای می‌باشـند و وقتی اضافه تحقّق پیـدا کرد مسـئله را از کلّیت خارج نمی‌کنـد و تنها دایره آن را محدودتر می‌کند و در عین حال مصداق آن منحصـر به یک فرد است ولی در مسأله اعلام

شخصیّه، اگر گفتیم زیـد برای عنوان کلّی مرکب وضع شـده، یک وضع در کار است. لفظ زیـد را به یک وضع، برای اولین فرزند پسر که در فلان محلّ و فلان ماه و فلان روز متولد شود وضع می‌کند ولی این مفهوم کلّی که موضوع له برای زید است دارای یک مصداق می‌باشد. راه دوّم: این است که بگوییم: در مورد اعلام شخصیّه، وضع خاص و موضوع له خاص است ولی در کلمه خاص، توسعه قائل شـده و بگوییم: معنـای خـاص، فقـط مقیّـد به وجود ذهنی یا وجود خارجی نیست بلکه مورد سوّمی هم داریم و آن در صـورتی اسـت که لفظی دارای مفهـوم کلّی بـوده ولی آن کلّی، منحصـر به فرد خـاصّ باشـد. و همین انحصـار به فرد خـاص بـاعث می‌شود که از مصادیق خاص باشد. در نتیجه، مثال اعلام شخصیّه به عنوان مثال برای وضع خاص و موضوع له خاص خواهد بود. و راه دیگری غیر از این دو راه به نظر نمی‌رسد.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۸۱

مسأله پنجم وضع شخصی و نوعی ۱۵۴]

اشاره

در این تقسیم، محورْ عبارت از لفظ است و چهار صورت دارد. یک صورت آن، وضع شخصی و یک صورت آن وضع نوعی و دو صورت آن محلّ خلاف است.

صور چهارگانه وضع

صورت اوّل: جایی است که واضع هنگام وضع، ماده مشخص و هیئت معینی را درنظر می‌گیرد به‌گونه‌ای که هر دو جهت، در وضع دخالت دارنـد، اگر ماده تغییر کند و یا در ترتیب حروف و حرکات و سکنات آن تغییری حاصل شود، غیر از چیزی خواهد بود که واضع آن را وضع کرده است. وضع در این قسم، بدون تردید وضع شخصی است و

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۸۲

هم در اعلام شخصیّه و هم در اسـماء اجناس امکان دارد. مثلًا وقتی واضع می‌خواهد لفظ زید را برای موجود خارجی وضع کند، از نظر لفظی خصوصیات زیر را مراعات می‌کند: ۱- ماده «ز، ی، د». ۲- ترتیب بین حروف، به گـونه‌ای که «ز» حرف اوّل، «ی» حرف دوّم و «د» حرف سـوم باشـد. ۳- حرکـات و سـکنات، که در اینجـا، «ز» مفتوح، «ی» سـاکن و «د» به اختلاـف عوامل تغییر می‌کنـد. هریک از امور سه‌گانه فوق، اگر اندکی تغییر کند غیر از چیزی خواهد بود که واضع وضع کرده است. در مورد اسماء اجناس- مثل رجـل- نیز به‌همین‌صـورت اسـت. بنـابراین، مراد از وضـع شخصـی، وضـعی اسـت کـه در آن، برای تمـام خصوصـیاتِ لفـظ- یعنی خصوصـیات مربوط به مـادّه و هیئت- حسـاب بـاز شـده است مثلًا اگر به‌جای فتحه «ر» در رجل، آن را مکسور یا مضـموم کنیم و یا ترتیب حروف آن را به هم بزنیم، لفـظِ به دست آمـده، لفـظِ موضـوع برای معنـای مـذکور نخواهـد بود. سؤال: اگر گفته شود: «زیدٌ لفظٌ»، و مراد «شـخص زید» ی باشد که متکلّم به آن تکلّم کرده است، آیا بین «شـخص» در مثال فوق با «شـخص» در وضع شخصی تفاوتی وجود دارد؟ جواب: بلی، بین این دو، تفاوت وجود دارد زیرا «شـخص» در مثال «زیدٌ لفظ» «شـخص زید» ی است که واضـع به آن تکلّم کرده است، یعنی واضع همان لفظ زید را که به آن تکلّم کرده، موضوع قرار می‌دهد ولی آنچه که واضع در باب «وضع شخصی» وضع می‌کند، عبارت از «طبیعی زید» است خواه زیدی باشد که او می‌گوید، یا زیدی که شخص دیگری می‌گوید. ولی با

وجود اینکه طبیعی لفظ زید را موضوع قرار می‌دهد، از لحاظ مادّه و هیئت و خصوصیات، آن را محدود می‌کند. یعنی کلمه «زید»- با این خصوصیات و شرایط- برای «موجود خارجی» وضع شده است. و وضع در اینجا، بدون

اصول فقه شیعه، ج۱، ص: ۲۸۳

تردید، «وضع شخصی» است، خواه در اعلام شخصیه باشد و یا در اسماء اجناس. صورت دوّم: جایی است که هیچ‌یک از مادّه و هیئت درنظر گرفته نشده‌اند، مثل وضع در جمله اسمیه در بحث‌های آینده خواهیم گفت: همان گونه که مفردات دارای وضع می‌باشند، مرکّبات نیز دارای وضع می‌باشند، مثلًا جمله اسمیّه دارای وضعی جدای از وضع مفردات آن می‌باشد. در جمله اسمیّه، خصوصیات مادّه ملاحظه نشده است.

«زیدٌ قائمٌ» جمله اسمیه است و «عمروٌ قاعدٌ» هم جمله اسمیه است با اینکه موضوع و محمول این دو جمله با یکدیگر تفاوت دارند. از نظر هیئت هم خصوصیتی ملاحظه نشده است البته آزاد بودن هیئت، مانند آزاد بودن مادّه نیست، ولی درعین‌حال، صورت مشخصی برای آن در نظر گرفته نشده است. جملاتی چون «زیدٌ قائمٌ»، «القائم زیدٌ» و «زیدٌ قام» جمله اسمیه‌اند با اینکه صورت آنها با یکدیگر تفاوت دارند، یعنی صورتی را مشخص نکرده‌اند و بگویند جمله اسمیه حتماً باید به این صورت باشد، آن‌گونه که در زید و انسان هیئتْ مشخص است. البته این حرف به معنای مبهم بودن هیئت جمله اسمیه نیست بلکه به این معناست که خصوصیتی در آن مشخص نکرده‌اند، به‌همین‌جهت گفتیم تمام مثالهای مذکور، جمله اسمیّه است اگرچه بعضی از آنها- مثل القائم زید- مفید حصر است ولی در عین حال همه آنها جمله اسمیه‌اند. این قسم از وضع- بدون تردید- وضع نوعی است و اگر بخواهیم وضع در جمله اسمیه را وضع نوعی ندانیم، مثالی برای وضع نوعی نخواهیم داشت، زیرا چیزی وسیع‌تر از وضع در جمله اسمیه و فعلیه و امثال این‌ها نداریم. و این مسئله بین بزرگان مسلّم است که وضع در این‌ها نوعی است. صورت سوّم: جایی است که مادّه، معین بوده ولی هیئت، معین نباشد، مثلًا واضع مادّه «ض، ر، ب» را برای «زدن» وضع کرده است بدون اینکه هیئت معیّنی را در نظر گرفته باشد. این مادّه می‌تواند در هیئت‌های مختلفی- مانند مصدر، فعل ماضی، فعل مضارع، اسم فاعل، اسم مفعول و ...- وارد شود که هرکدام از این هیئت‌ها، معنایی زاید بر مادّه

اصول فقه شیعه، ج۱، ص: ۲۸۴

به آن اضافه می‌کنند، مثلًا: «ضارب» به معنای «یک مرد زننده» و «مضروب» به معنای «یک مرد زده شده» می‌باشد. صورت چهارم: جایی است که هیئت، معین بوده ولی مادّه، معیّن نباشد، مثلًا واضع، «هیئت فاعل» را برای «کسی که تلبس به مبدأ پیدا می‌کند» وضع کرده است ولی در این هیئت، مادّه خاصّی در نظر گرفته نشده است، حتّی خود مادّه «ف، ع، ل» هم در مسئله دخالت ندارد. بلکه استفاده از مادّه «ف، ع، ل» برای بیان هیئت فاعل از روی ناچاری است و آنچه در وضع نقش دارد نفس هیئت است.

آیا وضع در قسم سوّم و چهارم، شخصی است یا نوعی؟

اشاره

در اینجا سه نظریه وجود دارد:

۱- نظریه مرحوم آخوند

مرحوم آخونـد، این مسئله را مطرح نکرده است ولی از توصـیفی که در کلام ایشان ذکر شـده، اسـتفاده می‌شود که ایشان وضع در این دو قسم را «وضع شخصی» دانسته است. پس در حقیقت، وضع شخصی سه قسم پیدا می کند.[۱۵۵]

۲- نظریه محقق عراقی رحمه الله

محقق عراقی رحمه الله وضع در این دو قسم را «وضع نوعی» دانسته است. پس به نظر ایشان، وضع نوعی دارای سه قسم است.[۱۵۶]

۳- نظریه آیت‌اللَّه خویی «دام ظلّه»

اصول فقه شیعه، ج۱، ص: ۲۸۵

آیت‌اللَّه خویی «دام ظلّه» در این مقـام قائل به تفصـیل شـده و فرموده است: اگر مادّه معیّن باشـد، «وضع شخصـی» و اگر هیئت معیّن باشـد «وضـع نوعی» است. در نـتیجه، دو قسم از اقسـام چهارگـانه وضع، شخصـی و دو قسم آن نوعی می‌باشـند.[۱۵۷] اگرچه کلام ایشـان به این صـراحت نیست و این را مـا عرض کردیم، زیرا از کلمـات ایشـان برمی‌آیـد که وضـع بر سه قسم است، درحـالی‌که به حسب واقع بر چهار قسم است.

بررسی نظریات فوق

به‌نظر می‌رسـد کلاـم آیت‌اللَّه خـویی «دام ظلّه» بر دو قول دیگر ترجیـح دارد، زیرا: اوّلًا: وقـتی واضع مـاده معیّنی را بـا خصوصـیات مربـوط به آن در نظر گرفت- مثـل اینکه مـاده «ض، ر، ب» را بـا خصوصـیت ترتیب و خصوصـیت اینکه تنهـا حروف اصـلی، این‌ها باشـند و حرف دیگری هم در کلمه نباشـد، در نظر بگیرد- درحقیقت، شخصـی بودن و خصوصـیت را لحـاظ کرده است. اگر گفته شود: در اینجـا از نظر هیئت آزاد است. ایشـان جواب می‌دهـد: آزاد بودن هیئت، منافاتی با شخصـی بودن وضع نـدارد، زیرا در مثل «زیـد»- که بـدون تردیـد وضع آن شخصـی است- هم از جهت حرکت حرف آخر آن آزاد است. واضع، لفظ زیـد را برای موجود خـارجی وضـع کرده است ولی همین زیـد در صورت فاعـل بودن، مرفوع و در صورت مفعول بودن، منصوب و در صورت مضـاف الیه بودن، مجرور است و همان گونه که این اختلافات ضربه‌ای به شخصی بودن وضع آن وارد نمی‌کند، هیئات مختلفی که بر «ض، ر، ب» عـارض می‌شونـد نیز سبب نمی‌شود که وضع آن را وضـع نـوعی بـدانیم بلکه بـا تـوجّه به خصوصـیاتی که در لفـظ در نظر گرفته‌ایم باید وضع آن را وضع شخصی بدانیم.

اصول فقه شیعه، ج۱، ص: ۲۸۶

ثانیـاً: از بررسـی مـادّه و هیئت درمی‌یابیم که هیئت، همواره تابع مادّه است و آنچه اصالت دارد مادّه می‌باشـد. شاهـد این مطلب این است که برای بیان هر هیئتی ناچاریم از یکی از مواد اسـتفاده کنیم، مثلًا برای بیان هیئت فاعل چاره‌ای نیست جز اینکه از مادّه‌ای مثل «ف، ع، ل» اسـتفاده کنیم. ولی در وضع «ض، ر، ب» هیـچ هیئـتی ملاـحظه نمی‌شود و خود مـادّه برای بیـان این امر کـافی است زیرا مـادّه، اصـالت داشـته و به هیئت نیاز نـدارد. ولی هیئت- حتی در مقام وضع- نیاز به مادّه دارد. با توجّه به مطلب فوق می گوییم: اگر مادّه، معیّن باشـد «وضع شخصـی» است چون برای وضع، نیاز به هیئت نـداریم و اگر هیئت، معیّن باشد «وضع نوعی» است زیرا برای

بیان وضع به مادّه نیاز داریم.

یعنی در حقیقت، وقتی واضع می‌خواهد هیئت «فاعل» را برای کسی که متلبس به مبدأ است وضع کند یک عنوان کلّی و جامع عنوانی را ملاحظه می‌کند و کلمه «فاعل» را به عنوان بیانگر این جامع عنوانی مطرح می‌کند. ذکر این نکته لازم است که مطلب فوق، ثمره عملی ندارد و تنها اصطلاحی است که در علم اصول مطرح شده است.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۸۷

مسأله ششم وضع در حروف ۱۵۸]

اشاره

گفتیم که وضع بر چهار قسم متصوّر است: وضع خاص و موضوع له خاص، وضع

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۸۸

عام و موضوع له عام، وضع خاص و موضوع له عام، وضع عام و موضوع له خاص. آنچه در اینجا مطرح است این است که آیا وضع حروف داخل در کدام‌یک از اقسام چهارگانه فوق است؟ این مسئله، مورد اختلاف واقع شده است که در ذیل به بحث و بررسی نظرات در مورد آن می‌پردازیم:

نظریه اوّل (نظریه مشهور نحویین)

مشهور بین نحویین این است که وضع حروف عام و موضوع له آنها خاص است، یعنی واضع- در مقام وضع- یک معنای کلّی را تصوّر کرده و لفظ را برای مصادیق آن وضع کرده است. و همان گونه که قبلًا گفتیم: در باب وضع عام و موضوع له خاص، نوعی اشتراک لفظی تحقّق دارد که ناشی از وضعِ واحد است نه اوضاع متعدّد. بنابراین، در باب حروف وقتی واضع خواسته است کلمه «مِنْ» را وضع کند، نخست مفهوم کلّی «ابتدا» را تصوّر کرده و سپس لفظ «مِنْ» را برای مصادیق و جزئیات این مفهوم وضع کرده است.[۱۵۹]

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۸۹

نظریه دوّم (نظریه مرحوم آخوند)

اشاره

مرحوم آخوند معتقد است، حروف دارای وضع عام و موضوع له عام بوده و حتّی مستعمل فیه در آنها هم عام است یعنی واضع، کلّی ابتدا را در نظر گرفته و لفظ «مِنْ» را برای همین معنای کلّی وضع کرده است و در مقام استعمال نیز در همین معنای کلی، استعمال می‌شود. بنابراین، مراحل سه‌گانه وضع، موضوع له و مستعمل فیه در مورد حروف و اسمهای هم سنخ آنها یکسان است ولی مقام استعمال آنها با یکدیگر فرق دارد. مرحوم آخوند، ظاهراً این قول را از مرحوم رضی «نجم الأئمه» اخذ کرده است ولی این مسئله در کلام مرحوم رضی روشن نشده است و مرحوم آخوند آن را روشن کرده است.[۱۶۰] کلام مرحوم آخوند، دو محور

دارد: محور اوّل: اشکالی است که به مشهور نحویین وارد کرده است. محور دوّم: مطلبی است که خود مرحوم آخوند اختیار کرده است.

۱- اشکال مرحوم آخوند به کلام مشهور نحویین

مشهور نحویین معتقدند: موضوع له در حروف، خاص است. مرحوم آخوند می‌فرماید: «خاص» به معنای «جزئی» است. تشخّص، مساوق با وجود است. خصوصیت، همراه با وجود تحقّق پیدا می‌کند. بنابراین می‌توانیم کلمه «خاص» را برداشته و به‌جای آن کلمه «جزئی» را بگذاریم و بگوییم: موضوع له در حروف، «جزئی» است. اکنون از مشهور نحویین سؤال می‌کنیم: مراد شما از «جزئی»

اصول فقه شیعه، ج۱، ص: ۲۹۰

چیست؟ بدیهی است که مشهور نحویین یا باید بگویند: مراد، جزئی ذهنی است و یا بگویند: مراد، جزئی خارجی است و احتمال سوّمی در این زمینه مطرح نیست.[۱۶۱] و قبلًا هم اشاره کردیم که بین وجود ذهنی و وجود خارجی، تباین وجود دارد، یعنی نمی‌شود تصور کرد موجود ذهنی- به وصف موجود ذهنی بودن- در خارج محقّق شود و یا موجود خارجی- به وصف موجود خارجی بودن- در ذهن تحقّق پیدا کند. احتمال اوّل: اگر نحویین بگویند: «مراد از جزئی، خصوصیت خارجی است، به این معنا که واضع، کلّیِ ابتدا را تصور کرده و لفظ «مِنْ» را برای مصادیق خارجی و حقیقی ابتدا، وضع کرده است. یعنی هرجا ابتدا بود و کلمه «مِنْ» می‌توانست به کار رود همه از مصادیق خارجی ابتداست. این وجودات و مصادیق خارجیِ ابتدا، همه جا وجود دارند. وقتی شما از منزل به‌طرف درس حرکت می‌کنید، ابتدای این حرکت از منزل بوده و این یک امر واقعی است نه اعتباری. شروع درس از اوّل سال و یا شروع درس یک کتاب و ده‌ها مورد امثال این‌ها- که ما روزانه با آنها سروکار داریم- از مصادیق خارجی ابتدا بوده و دارای واقعیت می‌باشند».

اصول فقه شیعه، ج۱، ص: ۲۹۱

مربوط به بصره است. شاید از کلمات مشهور نحویین که می‌گویند: «الحرف ما دلّ علی معنیً فی غیره»[۱۶۲] نیز این معنا استفاده شود، زیرا ظاهر «فی غیره» این نیست که خود آن معنا خودبخود وصف برای غیر است و از اوصاف این معنا به حسب واقع این است که ظرفش عبارت از غیر است. بلکه ظاهر «فی غیره» این است که معنایی که شما لحاظ می‌کنید در ارتباط با غیر است و با دید ذهنتان آن را وصف و حالت برای غیر می‌بینید. مرحوم آخوند می‌فرماید: اگر مراد از جزئیت که در معنای «من» و «إلی» نقش دارد جزئیت ذهنیه باشد،[۱۶۳] چند اشکال مطرح است: اشکال اوّل: اگر مولا بگوید: «سِرْ من البصرة إلی الکوفة»، بدون تردید این دستور مولاـ قابل امتثال است ولی آیا امتثال به چه چیزی تحقّق پیدا می‌کند؟ بدون شک، تصور ذهنی حرکت از بصره به کوفه، امتثال محسوب نمی‌شود، بلکه امتثال در صورتی است که حرکت از بصره به کوفه در خارج تحقّق پیدا کند. و با توجّه به اینکه باید بین مأمور به با آنچه در خارج آورده شده است عینیتْ وجود داشته باشد تا امتثال تحقّق پیدا کند، درمی‌یابیم که مأمور به نمی‌تواند مقیّد به وجود ذهنی باشد، زیرا در این صورت بین مأمور به و آنچه در خارج آورده شده است تباین وجود دارد، چون مقیّد به وجود ذهنی نمی‌تواند بر وجود خارجی منطبق شود و مقیّد به وجود خارجی هم نمی‌تواند منطبق بر وجود ذهنی شود. ولی در بیان مشهور نحویین- بنا بر احتمال دوّم- حرکت خارجیه نه تنها عین مأمور به نیست بلکه مباین با مأمور به است زیرا- بنا بر احتمال دوّم- مأمور به، مقیّد به وجود ذهنی است درحالی‌که امتثال، امری خارجی است.

اصول فقه شیعه، ج۱، ص: ۲۹۲

اشکال دوّم: چه تفاوتی بین وضع حروف و وضع اسماء وجود دارد که مسأله لحاظ، در حروف به عنوان قید مطرح گردید ولی در

اسماء مطرح نگردید؟ فارق حقیقی بین معنای اسم با معنای حرف، همان استقلالیت و تبعیت است. در اسم جنبه استقلال مطرح است ولی حرف جنبه تبعی و وصفی دارد و اگر قرار باشد در مورد حرف، لحاظ را نیز اضافه کنیم و بگوییم: «من» به معنای «الابتداء الذی لوحظ حالةً للغیر» است» باید ابتدای اسمی نیز به معنای «الابتداء الذی لوحظ مستقلًا» باشد پس چرا قید «لحاظ» در معنای اسم نادیده گرفته شد؟ اشکال سوّم: اشکال مهمّی که در اینجا مطرح است همین اشکال سوّم است، برای بیان این اشکال، نخست به ذکر مقدّمه‌ای می‌پردازیم: مقدّمه: هرجا استعمال تحقّق پیدا کند باید لفظ و معنا تصور شوند، زیرا استعمال، یک عمل اختیاری و ارادی است و تصور لفظ و معنا- به عنوان مقدّمه این عمل اختیاری- باید قبل از آن تحقّق یابند. چون اولین مقدّمه اراده، تصور مراد است ولی با توجّه به انس ما نسبت به الفاظ و کثرت ارتباطی که بین لفظ و معنا وجود دارد، این تصورات خیلی سریع انجام می گیرد. پس از بیان مقدّمه فوق به ذکر اشکال مرحوم آخوند می‌پردازیم: مرحوم آخوند می‌فرماید: در جمله «سرتُ من البصرة إلی الکوفة» که هم دارای معانی اسمیه ۱۶۴] و هم دارای معانی حرفیه است، استعمال «سرتُ» و «البصرة» و «الکوفة»- که دارای معانی اسمی می‌باشند- تنها به دو لحاظ و تصوّر نیازمند است:

یکی لحاظ لفظ و دیگری لحاظ معنا.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۹۳

کفایت می کند. جواب: این مطلب غیر معقول است، زیرا لحاظی که جزء معنای حرف است، بر لحاظی که مربوط به مقام استعمال است تقدّم دارد. همان گونه که در اسم نیز باید اوّل بصره و کوفه‌ای باشد تا لحاظ استعمالی به آنها تعلّق گیرد، در لحاظِ حرفی نیز باید اوّل معنای حرف محقق شود تا در مقام استعمال لفظ در معنا، لحاظ به آن معنا تعلق گیرد.

و نمی‌توان گفت: «همین لحاظی که نقش مکمّل بودن معنا را دارد و به عنوان جزئیت برای معنا مطرح است، به عنوان لحاظ استعمالی نیز کافی است». این امر مستلزم تقدّم

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۹۴

شیء بر نفس خود بوده و محال است، زیرا لحاظِ داخل در معنا، مقدّم بر لحاظِ مربوط به استعمال است و اگر بنا باشد همین لحاظ برای مقام استعمال هم کافی باشد، لازم می‌آید این لحاظ، از یک نظر در ردیف معنا و از یک نظر در رتبه متأخر از معنا قرار گیرد. در نتیجه، این حرف مشهور نحویین که می گویند: «معنای حرفی یک معنای جزئی است» و ظاهرشان این است که مراد از جزئیت «جزئیت ذهنیه» است، مستلزم وجود سه لحاظ در معانی حرفی است و این خلاف وجدان است. به‌همین‌جهت، مرحوم آخوند به شدّت آن را ردّ کرده و مطلب دیگری را اختیار می کند.

۲- مطلبی که مرحوم آخوند اختیار کرده است

مرحوم آخوند، پس از ردّ نظریه مشهور نحویین می‌فرماید: بین «مِنْ» و «ابتداء»- که اسم است- در تمام مراحل سه گانه وضع و موضوع له و مستعمل فیه اتّحاد وجود دارد.

اشکال: اگر بین ابتدای اسمی و معنای «مِنْ» ترادف وجود داشته باشد، باید استعمال هریک در مقام دیگری صحیح باشد درحالی که ما در خارج می‌بینیم مواردی که استعمال کلمه «ابتداء» صحیح است، استعمال کلمه «مِنْ» صحیح نیست و مواردی که استعمال کلمه «مِنْ» صحیح است استعمال کلمه «ابتداء» صحیح نیست، مثلًا در جمله «ابتداء السیر کان من البصرة» نمی‌توان به‌جای «ابتداء» کلمه «مِنْ» و به‌جای «مِنْ» کلمه «ابتداء» را به کار برد. و یا در روایت شریفه «کلّ أمر ذی بالٍ لم یبدأ فیه ببسم اللّه فهو أبتر»[۱۶۵] آیا می‌توان به‌جای «یبدأ» کلمه «مِنْ» گذاشت؟ بدون شک، چنین چیزی درست نیست. پاسخ: مرحوم آخوند در پاسخ اشکال فوق بیانی

دارد کـه مراد ایشـان خیلی روشـن نیست و احتمالاـتی در آن جریـان دارد که دو احتمـال آن مهم است و درحقیقت، نظریه مرحـوم آخوند از اینجا استفاده می‌شود:[۱۶۶] احتمـال اوّل در کلام مرحوم آخونـد: «مِنْ» و «ابتـداء» در مراحل سه گانه وضع و موضوع له و مستعمل فیه اتّحاد دارند و واضع- هم در مورد «مِنْ» و هم در مورد «ابتداء»- مفهوم کلّی ابتداء را در نظر گرفته و لفظ را برای همان مفهوم کلّی وضع کرده است و در مقام استعمال نیز لفظ در همان معنای کلّی استعمال می‌شود و تفاوت آن دو فقط در شرط واضع است، یعنی واضع- در هنگام وضع- شرطی قرار داده و چنین گفته است: اگرچه مَن کلمه «ابتداء» را برای مفهوم «کلّی ابتداء» وضع کرده‌ام و در خود معنا، خصوصیت دیگری قائل نشـده‌ام ولی شـما در صورتی می‌توانیـد «ابتداء» را در معنای «کلّی ابتداء» استعمال کنید که «ابتداء» را به عنوان مفهومی مستقلّ ملاحظه کرده باشید. و هرچند مَن کلمه «مِنْ» را برای مفهوم «کلّی ابتداء» وضع کرده‌ام و در معنای آن خصوصیتی قائل نشده‌ام ولی شما در صورتی می‌توانید «مِنْ» را در معنای «کلّی ابتداء» استعمال کنید که «ابتداء» را به عنوان مفهومی غیر مستقل و به عنوان حالت و وصف برای غیر ملاحظه کرده باشید. بنابراین، لحاظ مربوط به مقام استعمال است نه مربوط به مقام وضع. بلکه واضع با قرار دادن شرط مـذکور ما را ملزم کرده که در مقام اسـتعمال، بین «مِنْ» و «ابتداء» فرق بگذاریم. ولی از جهت وضعْ تفاوتی بین این دو نیست. اشـکالات احتمال اوّل اگر بتوان گفت این احتمال در کلام مرحوم آخوند وجود دارد اشـکالاتی به آن وارد است: اشکال اوّل: ارتباط ما با واضع، از طریق کتب لغت است و در کتب لغت هیچ اشاره‌ای به این معنا نشده است که واضع در هنگام وضع، چنین شرطی کرده باشد.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۹۵

اشـکال دوّم: برفرض که واضع چنین شـرطی کرده باشـد، اگر واضعْ خداونـد بود مراعـات کردن شـرط او لازم بود ولی هنگامی که واضعْ غیر خداونـد است اطـاعت او برای مـا لزومی نـدارد. اگر گفته شود: پس چرا در بـاب معاملاـت، رعایت شـروط، لازم است؟ می‌گوییم: لاـزم الاتبـاع بودن شـرط در بـاب معاملاـت برای دو جهت است: ۱- طرفین معامله، شـرط را پذیرفته‌انـد ۲- دلیل شرعیِ «المؤمنون عند شروطهم»[۱۶۷] برآن دلالـت می‌کنـد. ولی در مورد شـرط واضع، ما هنگام وضع نبوده‌ایم تا شـرط او را قبول کنیم و برفرض پذیرفتن شـرطِ در ضمن وضع، دلیلی برای لزوم تبعیت آن نداریم. اشکال سوّم: استعمال بر سه قسم است: حقیقی، مجازی و غلط. اسـتعمال «مِنْ» به جای «ابتـداء» و عکس آن، اسـتعمال غلط بوده و باطل است، درحالی‌که اگر مسأله «شـرط واضع» را بپذیریم نمی‌توانیم چنین اسـتعمالی را باطـل بـدانیم، زیرا عمـل کردن بر خلاـف شـرط واضع، موجب بطلاـن اسـتعمال نیست، همـان‌طور که تخلّف شرط در باب معاملات نیز موجب بطلان معامله نمی‌شود بلکه غایت امر این است که خیار تخلّف شرط پیدا می‌شود. و مسأله شرط- در اصـطلاح- مسأله تعـدّد مطلوب است که اگر شـرط تخلّف پیـدا کرد یکی از دو مطلوب تخلّف پیـدا کرده است و اصـل مسئله به قوّت خود باقی است. پس چرا در مسأله وضع، اسـتعمال را باطل دانسـته و حتی مقام آن را از استعمال مجازی- که صحیح است- هم تنزّل بـدهیم. توضیـح بیشتر این اشـکال در اشـکالاتی که بر احتمـال دوّم وارد است خواهـد آمـد. احتمـال دوّم در کلاـم مرحوم آخونـد: واضع ملاـحظه کرده بین مفاهیم، اختلاف وجود دارد، زیرا دسـته‌ای از مفاهیم- مثل مفهوم انسان- به جهت اصالتی که دارنـد نمی‌تواننـد به عنوان وصف و حالت برای غیر واقع شوند. در اینجا، واضع لفظ «انسان» را به صورت وضع عام و موضوع له عام برای مفهوم «حیوان ناطق» وضع می‌کنـد و تردیدی هم ندارد. دسـته‌ای دیگر از مفاهیم وجود دارند که لحاظ آنها به دو صورت ممکن است و از نظر اسـتعمال نیز هر دو نـوع آن مـورد نیـاز است. یکی از این مفـاهیم، مفهوم «ابتـداء» است. واضع، وقتـی بـا چنین مفهومی برخورد کرده، برای آن دو لفظ وضع کرده است:

یکی لفظ «ابتداء» و دیگری لفظ «مِنْ». ولی «ابتداء» را برای جایی وضع کرده که مسـتعمِل با نظر اسـتقلالی به مفهوم نگاه کند، یعنی «ابتـداء» در اینجـا مقابـل «انتهاء» لحاظ می‌شود نه «ابتـدای مضاف به چیز دیگر و وصف برای غیر». و «مِنْ» را برای جایی وضع کرده که مسـتعمِل نمی‌خواهـد مفهـوم «ابتـداء» را به صورت مستقل لحـاظ کنـد بلکه می‌خواهـد این مفهوم را به عنوان «حـالت و آلت و

وصف برای غیر» ملاحظه کنـد. بنابراین، موضوع له در «ابتـداء» و «مِنْ» و نیز مستعمل فیه در این دو، همان مفهوم «ابتداء» است. و از این جهت، تفاوتی بین آنها وجود نـدارد. و تفاوت، تنها در این است که محدوده هرکدام با محدوده دیگری فرق دارد. یعنی واضع، محـدوده را مشـخص کرده نه اینکه چیزی را شـرط کرده باشـد. اگرچه از کلمات بعضـی از محشّین ۱۶۸] استفاده می‌شود که نظر مرحوم آخونـد به احتمال اوّل بوده است ولی به‌نظر می‌رسـد احتمال دوّم مورد توجّه مرحوم آخونـد بوده است. مؤیّد این مطلب این اسـت کـه مرحـوم آخونـد هـم در اینجـا و هـم در بحث مشـتق- که بحث حروف را به جهت مناسـبت مـورد بررسـی قرار می‌دهـد- می‌فرماید:

استعمال لفـظ «مِنْ» به جـای «ابتـداء» و برعکس آن، اسـتعمال در غیر موضـوع له نیست بلکه اسـتعمال به غیر مـا وضع له است یعنی استعمال به غیر نحوی است که واضعْ وضع کرده است، زیرا واضع برای هریک از «مِنْ» و «ابتداء» محدوده خاصّی قرار

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۹۶

داده است. اشـکالات احتمـال دوّم اگر کسـی کلاـم مرحـوم آخونـد را این‌گونه توجیه کنـد اشـکالات زیر برآن وارد است: اشـکال اوّل:[۱۶۹] شـما که می‌گوییـد: «اسـتعمال «مِنْ» به جـای «ابتـداء» و عکس آن، اسـتعمال به غیر مـا وضع له است»، آیا معتقدیـد چنین اسـتعمالی باطل است؟ البته ما قبول داریم که استعمال به غیر ما وضع له باطل است و مستشـکل نیز همین را می‌گویـد ولی آیا کلام مرحوم آخونـد می‌تواند چنین چیزی را اثبات کند؟ بدیهی است که مقام «اسـتعمال به غیر ما وضع له» پائین‌تر از «اسـتعمال در غیر ما وضع له» نیست. درحالی‌که مشـهور و مرحوم آخوند معتقدند: استعمال مجازی، استعمال در غیر ما وضع له است.[۱۷۰] ما از مرحوم آخونـد سؤال می‌کنیم: مگر بین «اسـد» و «رجل شـجاع» مغایرت به نوع وجود ندارد؟ مگر شـما نمی‌گویید: بین انواع هر جنس تباین وجود دارد؟

پس چگونه به مجرّد وجود علاقه مشابهت- آن‌هم مشابهت در شـجاعتِ فقط نه در جمیع جهات- لفظ «اسد» را در مباین آن- یعنی «رجل شـجاع»- اسـتعمال می‌کنید و نه تنها چنین اسـتعمالی را باطل نمی‌دانید بلکه آن را مورد توجّه فصـحاء می‌دانید، ولی نسبت به کلمه «مِنْ» و «ابتداء»- که به نظر شـما موضوع له آن دو یک چیز است و در تمام مراحل سه‌گانه وضع و موضوع له و مستعمل فیه با یکـدیگر اتّحـاد دارنـد- اسـتعمال «مِنْ» بـه جـای «ابتـداء» و عکس آن را- بـه مجرّد اختلاـف در محـدوده وضـع- باطـل می‌دانیـد؟ درحالی‌که وقتی شـما استعمال مجازی را صـحیح بدانیـد بایـد اسـتعمال «مِنْ» در «ابتداء» و عکس آن را به‌طریق‌اولی صـحیح بدانید، [۱۷۱]

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۹۷

هرچنـد اسم آن را اسـتعمال حقیقی نگذاریـد. ولی به‌هرحـال، از اسـتعمال مجـازی بالاـتر است و شایـد عنوان سوّمی- بین اسـتعمال حقیقی و مجازی- پیدا شود. در نتیجه، ما نمی‌توانیم کلام مرحوم آخوند را بپذیریم، زیرا این معنا که استعمال «مِنْ» به جای «ابتداء» و عکس آن، باطل است، امری مسلّم و مورد قبول است ولی کلام مرحوم آخوند نمی‌تواند آن را اثبات کند. اشـکال دوّم: آیت‌اللَّه خویی «دام ظلّه» می‌فرمایـد: از کلام مرحوم آخوند اسـتفاده می‌شود که معنای اسـمی، یک معنای اسـتقلالی و مقصود به ذات اسـت ولی معنای حرفی معنایی تبعی و غیر مقصود به ذات است.

درحالی‌که هر دو طرفِ این کلام، مورد نقض قرار گرفته است چون این مطلب در همه معانی اسـمی و معانی حرفی جریان نـدارد و مـا در اینجـا به دو مورد نقض اشـاره می‌کنیم: نقض اوّل: در مواردی مشاهـده می‌کنیم معنای اسـمی ۱۷۲] به‌کاررفته‌است ولی جنبه طریقیت دارد نه موضوعیت، مثلًا در آیه شـریفه: (کُلوا و اشـربُوا حتّی یَتَبَیَّنَ لکُم الخیطُ الأبیضُ من الخیطِ الأسودِ من الفجر ...)[۱۷۳] گفتـه شـده است: «تـبیّن طلـوع فجر، به معنـای علم به طلـوع فجر است و علمی که در اینجـا ذکر شـده، جنبه طریقیت دارد یعنی آیه شریفه برای علم موضوعیتی قائل نشـده است و چیزی که دارای عنوان طریقیت باشد اسـتقلال و اصالت ندارد بلکه اسـتقلال، مربوط

به ذی الطریق است».[۱۷۴] بررسی نقض اوّل: در دوره‌های قبل، این اشکال آیت‌اللَّه خویی «دام ظلّه» را پذیرفته بودیم ولی اکنون با دقت نظر درمی‌یابیم که اشکال فوق وارد نیست زیرا:

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۹۸

اوّلًا: دلیلی بر طریقی بودن تبیّن در آیه شریفه نداریم. امام خمینی «دام ظلّه» در رساله مختصری که در رابطه با طلوع فجر تألیف نموده می‌فرماید: تبیّن در آیه شریفه، موضوعیت دارد و کلمه «من الفجر» به عنوان بیان برای تبیّن است نه اینکه فجر، واقعیتِ دیگری باشد که گاهی تبیّن داشته و گاهی تبیّن ندارد. بر همین اساس، ایشان در مورد شب‌های ابری و شب‌های مهتابی- که مسأله تبیّن دیرتر تحقق پیدا می‌کند- فرموده‌اند: «طلوع فجر، همان موقعی است که تبیّن تحقّق پیدا می‌کند». در شب‌های مهتابی (سیزدهم تا بیست و چهارم) تبیّنِ طلوع فجر حدود بیست دقیقه تا یک ربع تأخیر دارد و اگر تبیّن، جنبه طریقیت برای طلوع فجر داشت نباید این مقدار فاصله وجود داشته باشد. تحقیق این مسئله، در فقه، در باب اوقات نماز است. ثانیاً: برفرض که تبیّن در آیه شریفه جنبه طریقیت داشته باشد، می‌گوییم:

طریقیت داشتن تبیّن، با لحاظ استقلالی آن منافات ندارد زیرا بین مقام استعمال و مدخلیت داشتن چیزی در حکم، تفاوت وجود دارد. و تبیّن در آیه شریفه هرچند جنبه طریقیت دارد ولی در مقام استعمال، تفاوتی با کلمه «کلوا» و «اشربوا» ندارد و در هر سه آنها معنا به صورت استقلالی لحاظ شده است. نظیر این معنا در باب قطع نیز وجود دارد، زیرا گاهی قطع با عنوان طریقیت در موضوع حکم قرار می‌گیرد و مثلًا گفته می‌شود: «إذا قطعت بوجوب شیء فتصدّق بدرهم». در اینجا برای جمع بین دو عنوان «طریقت» و «موضوعیت» گفته می‌شود:

اگرچه قطع، به عنوان طریقیت ملاحظه شده ولی از نظر دخالتش در حکم، جنبه موضوعیت دارد. یعنی تا وقتی قطع به وجوب شیء حاصل نشود تصدّق واجب نمی‌شود. و در حقیقت، متکلّم وقتی می‌گوید: «إذا قطعتَ ...»، معنای قطع را به‌صورت مستقل ملاحظه کرده است ولی از جهت مدخلیت در حکم، جنبه طریقیت آن دخالت دارد. و مرحوم آخوند هم قائل به این است و روی مسأله استعمال، تکیه دارد و کاری

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۲۹۹

ندارد که دخالت در حکم به چه صورت است؟ نقض دوّم بر کلام مرحوم آخوند: آیت‌اللَّه خویی «دام ظلّه» می‌فرماید: در مواردی مشاهده می‌کنیم، معنای حرفی جنبه استقلال داشته و مقصود بالإفاده است، مثلًا گاهی برای مخاطب، ذات موضوع و محمول معلوم است ولی خصوصیت آنها مجهول است مثل اینکه از آمدن زید اطلاع دارد ولی نمی‌داند زید با چه کسی آمده است.

به‌همین‌جهت از کسی که آگاه است سؤال می‌کند: زید با چه کسی آمد؟ و او در جواب می‌گوید: زید با عَمرو آمد. ملاحظه می‌شود در چنین مواردی آنچه مقصود بالإفاده است و جنبه استقلالی دارد «خصوصیت معیّت» که معنایی حرفی است می‌باشد. بنابراین نمی‌توان گفت: معنای حرفی در تمام موارد تبعیت داشته و غیر مستقل است.[۱۷۵] مثال دیگر: در جملات خبریه گاهی سامع به ذات موضوع و محمول علم دارد ولی از ارتباط بین آن دو اطلاعی ندارد و هدف متکلّم از بیان جمله خبریه این است که وجود ارتباط بین موضوع و محمول را در اختیار سامع قرار دهد. واضح است که ارتباط بین موضوع و محمول، معنایی حرفی است خواه این ارتباط عبارت از «نسبت» بین موضوع و محمول بوده یا مسأله «هوهویت» باشد، زیرا هم مسأله «نسبت» و هم مسأله «هوهویت» احتیاج به طرفین داشته و از معانی حرفی می‌باشند. و غرض متکلّم هم افاده همین معنای حرفی است. و در نتیجه در چنین مواردی معنای حرفی استقلال داشته و مقصود بالإفاده است. بررسی نقض دوّم: این قسم از اشکال را نیز در دوره قبل پذیرفته بودیم ولی اکنون به همان کیفیتی که از نقض اوّل جواب دادیم از این مورد نیز جواب می‌دهیم: مرحوم آخوند نمی‌خواهد بفرماید: معانی حرفی، مقصود بالذات نیستند. بلکه در اینجا دو عنوان وجود دارد که لازم است بین آنها تمییز داده شود:

اصول فقه شیعه، ج۱، ص: ۳۰۰

۱- «مقصود بالذات» متکلّم از القاء کلام چیست؟ و به عبارت دیگر: متکلّم چه چیزی را می‌خواهد بفهماند؟ ۲- آیا معنای حرفی، «ملحوظ بالاستقلال» است یا نه؟ در مثال «جاء زید مع عمرو» اگرچه «مقصود بالذات»، «معیّت»- که معنای حرفی است- می‌باشد ولی بدون تردید این معنا «ملحوظ بالاستقلال» نیست بلکه متکلّم برای لحاظ آن باید آمدن زید و آمدن عَمرو و مقارنت بین این دو آمدن را لحاظ کند تا «معیّت» تحقق پیدا کند. در مورد جملات خبریه نیز گفته می‌شود: اگرچه «مقصود بالذات» در جملات خبریه- بنا بر قول مشهور- «نسبت»، که معنای حرفی است، می‌باشد ولی بدون شک این معنا «ملحوظ بالاستقلال» نیست و متکلّم نمی‌تواند نسبت موجود در جمله خبریه را مستقلًا لحاظ کند بلکه باید ابتدا طرفین نسبت را ملاحظه کند تا بتواند واقعیت نسبت را لحاظ کند. تذکر: آنچه مورد بحث است «واقعیت نسبت موجود در جمله خبریه» است نه «مفهوم نسبت»، چون مفهوم نسبت را می‌توان استقلالًا ملاحظه کرد و آنچه نیاز به طرفین دارد واقعیت نسبت است. نتیجه اینکه در کلام آیت‌اللَّه خویی «دام ظلّه» بین دو عنوان «مقصود بالذات» و «ملحوظ بالاستقلال» خلط شده است.

نظریه سوّم

حروف برای معنایی وضع نشده و موضوع له ندارند بلکه در آنها فقط جنبه اماره و علامت بودن مطرح است یعنی حروف نشان‌دهنده خصوصیتی در متعلّق خود می‌باشند، مثلًا: وقتی «مِنْ» بر کلمه «بصره» داخل شد «بصره» دارای «مُبْتَدئیت» می‌شود و این خصوصیت، قبل از دخول «مِنْ» در «بصره» وجود نداشته است همان گونه که در خود کلمه «مِنْ» نیز خصوصیت «ابتدائیت» وجود ندارد. حروف از این

اصول فقه شیعه، ج۱، ص: ۳۰۱

جهت همانند حرکات اعرابند که در آخر کلمات پیدا می‌شوند. مثلًا: کلمه زید وقتی دنبال «ضَرَبَ» واقع شود و حالت رفعی پیدا کند دارای خصوصیت «فاعلیت» می‌گردد و هنگامی که حالت نصبی پیدا کند دارای خصوصیت «مفعولیت» می‌گردد درحالی‌که زید، جزئی خارجی است و خصوصیت فاعلیت و مفعولیت در معنای موضوع له آن دخالتی ندارد و از طرفی علامت رفع و علامت نصب برای معنایی وضع نشده‌اند ولی ملحق شدن آن دو به یک کلمه، در آن کلمه خصوصیت فاعلیت یا مفعولیت ایجاد می‌کند. این قول به مرحوم رضی «نجم الأئمه» نسبت داده شده است.[۱۷۶]

اصول فقه شیعه، ج۱، ص: ۳۰۲

اشکالات نظریه سوّم: اشکال اوّل: مقایسه بین حروف و حرکات اعراب مقایسه صحیحی نیست، زیرا برای پی بردن به معانی الفاظ باید به کتاب‌های لغت مراجعه کنیم و کتاب‌های لغت همان گونه که برای اسم‌ها معنا ذکر کرده‌اند برای حروف نیز معنا ذکر کرده‌اند. بنابراین در باب حروف نیز وضع وجود دارد. مؤید این مطلب این است که ما وقتی با جملات مشتمل بر حروف مواجه می‌شویم می‌بینیم حروف در زبان فارسی نیز جانشین دارند، مثلًا: در ترجمه جمله «سرتُ من البصرة» می‌گوییم: سیر کردم از بصره. در حالی که حرکات اعرابی این‌گونه نیست و در فارسی چیزی به‌جای آن نداریم، ما در فارسی، جمله «جاء زیدٌ» را به «زید آمد» معنا می‌کنیم و چیزی به‌جای حرکات اعرابیه نداریم و لازم هم نیست که داشته باشیم. اشکال دوّم: علامت بودن رفع برای فاعلیت و نصب برای مفعولیت، ذاتی نیست و بدون تردید کسی این «علامت بودن» را وضع کرده است، حال اگر کسی این «علامت بودن» را بردارد و به‌جای آن «معنا» را بگذارد و بگوید رفع برای معنای فاعلیت وضع شده است آیا اشکالی دارد؟ بنابراین ادعای عدم وضع در مورد مقیس علیه صحیح نیست و در مورد حروف نیز نمی‌تواند ادعای درستی باشد. اشکال سوّم: در جمله «سرتُ من البصرة»

کلمه «سرتُ» سیر را به مخبر نسبت می‌دهد «بصره» هم معنای خود را دارد. آیا «مبتدئیت» از کجا استفاده شده است؟ آیا جز این است که از «مِنْ» استفاده شده است؟

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۰۳

اینجا با مسأله حرکات اعراب فرق دارد، زیرا در مثال «جاءنی زیدٌ» حرکت رفع، علامت فاعل و زید، فاعل است و ما می‌خواهیم خصوصیت فاعلیت را بیان کنیم و نمی‌خواهیم کلمه‌ای مطرح کنیم که در معنای فاعل استعمال شده باشد ولی در «سرت من البصرة» می‌خواهیم با نفس همین عبارت، مبتدئیت را بیان کنیم به‌همین‌جهت اگر بخواهیم جمله فوق را به معنای اسمی ترجمه کنیم می گوییم: «ابتداء سیری من البصرة». حال جای این سؤال است که «مبتدئیت» در «سرت من البصرة» از کجا استفاده شده است؟ آیا می‌توان گفت: با آمدن «مِنْ» معنای «مبتدئیت» به بصره اضافه شده است؟ بدیهی است که چنین چیزی را نمی‌توان پذیرفت، زیرا این امر مستلزم استعمال کلمه بصره در غیر موضوع له است. بنابراین معنای «مبتدئیت» تنها در رابطه با «مِنْ» مطرح خواهد بود. و ما ناچاریم مسأله وضع را در مورد حروف پذیرفته و بگوییم: حروف نیز موضوع له دارند. ولی آیا موضوع له حروف چیست؟ این محلّ بحث است.

نظریه چهارم (نظریه مرحوم محقق نائینی)

کلام محقق نائینی رحمه الله مقابل کلام مرحوم آخوند است. خلاصه کلام ایشان این است که بین معانی حرفی و معانی اسمی تباین ذاتی وجود دارد، زیرا معانی اسمی، اخطاری و معانی حرفی ایجادی هستند. معانی اخطاریه آن دسته از معانی هستند که با قطع‌نظر از استعمال، دارای واقعیت می‌باشند و استعمال، به منزله واسطه‌ای است برای اینکه ذهن سامع را به واقعیت متوجّه کند. و مراد از واقعیت، تنها وجود خارجی نیست بلکه در عالم مفهوم نیز هست. وقتی متکلّم، کلمه «انسان» را استعمال کرد، این یک مفهوم است و با گفتن «انسان» از جانب متکلّم، بین شما و این مفهوم، ارتباط برقرار می‌شود و صورتی از این مفهوم در ذهن شما مجسّم می‌شود. معانی ایجادیه آن دسته از معانی هستند که با قطع‌نظر از استعمال، واقعیت

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۰۴

ندارند- نه از جهت وجود خارجی و نه از جهت مفهوم- و استعمال، نقش ایجادکننده آن معانی را دارد. محقق نائینی رحمه الله در توضیح کلام خود می‌فرماید: موجود خارجی بر دو قسم است: جوهر و عرض. جوهر موجودی است که در تحقق خارجی‌اش به موضوع نیاز ندارد بلکه وجودِ فی‌نفسه و مستقل است. عرض موجودی است که در تحقق خارجی‌اش به موضوع نیاز دارد، مثل بیاض که نمی‌تواند بدون محلّ در خارج محقق شود و باید جسمی باشد تا بیاض بتواند به‌عنوان عرض برآن عارض شود. سپس می‌فرماید: در عالم مفهوم و ذهن نیز دو نوع مفهوم داریم: دسته‌ای از مفاهیم در عالم مفهومیت استقلال دارند یعنی برای تصور ذهنی آنها، به مفهوم دیگری نیاز نیست، مثل مفهوم «انسان» که برای تصور آن نیازی به تصور چیز دیگر نیست. و حتی لازم نیست جمله‌ای گفته شود بلکه با شنیدن لفظ «انسان» مخاطب می‌تواند مفهوم آن را تصور کند. اعراض نیز با وجود اینکه در تحقق خارجی خود به موضوع نیاز دارند ولی در وجود ذهنی خود استقلال دارند و در تصور مفهوم آنها نیازی به موضوع نیست و همان گونه که ما مفهوم «انسان» را به‌طور مستقل و بدون نیاز به چیز دیگری تصور می کنیم در مورد تصور مفهوم «بیاض» نیز این‌گونه عمل می کنیم، یعنی به تصور جسم، نیاز نداریم. دسته‌ای دیگر از مفاهیم در عالم مفهومیت استقلال ندارند بلکه برای تصور آنها به چیز دیگر نیاز است و معانی حروف از این دسته مفاهیم می‌باشند. اگر حرفی به تنهایی استعمال شود معنایی از آن استفاده نمی‌شود به خلاف اینکه کلماتی چون انسان یا بیاض را به تنهایی استعمال کنیم. ما وقتی به تعبیرات نحویین و لغویین در معانی حروف

مراجعه می‌کنیم می‌بینیم نمی‌گویند: «مِنْ معناها ابتداء الغایهٔ»، بلکه می‌گویند: «مِنْ لابتداء الغایهٔ». این لام

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۰۵

چیست؟ چرا در معانی اسماء نمی‌آید؟ چرا وقتی الابتداء را معنا می‌کنند نمی‌گویند:

«الابتداء للابتداء» بلکه ابتداء را به معنای ابتداء معنا می‌کنند؟ ذکر لام در معانی حرفی برای این جهت است که معانی حرفی، استقلالی ندارند، بلکه مِنْ- مثلًا- برای افاده ابتدائیت بین «سرتُ» و «البصرهٔ» است ولی خود «مِنْ» به تنهایی معنایی ندارد.

بنابراین معانی حرفی معانی غیر مستقل بوده و برای حروف- با قطع‌نظر از متعلّقات آنها- نمی‌توانیم معنایی قائل شویم. محقق نائینی رحمه الله، سپس می‌فرماید: علاوه بر آنچه گفته شد، فرق مهمی بین معانی اسماء و حروف وجود دارد و آن این است که معانی اسمی، معانی اخطاری هستند چون در آنها مفهوم و واقعیت، وجود دارد و به عبارت دیگر: معانی اسمی، استقلال به مفهومیت دارند. وقتی متکلّم، کلمه «انسان» را استعمال می‌کند، در حقیقت بین مخاطب و مفهوم انسان، ارتباط ایجاد می‌کند. به‌همین‌جهت با شنیدن لفظ «انسان»، مفهوم آن به ذهن مخاطب خطور می‌کند. و استعمال، نقش ارتباطی دارد.

ولی معانی حرفی این‌گونه نیست، زیرا حروف معنای مستقلی ندارند که با تلفظ آنها بین معنا و ذهنِ مخاطب ارتباط حاصل شود، بلکه معانی حرفی، ایجادی هستند. سپس می‌فرماید: با توجّه به اینکه اسم‌ها از جهت مفهوم استقلال دارند، در عالم مفهوم هیچ‌گونه ارتباطی بین آن‌ها وجود ندارد. «جسم» از نظر مفهوم مستقل است، «بیاض» نیز مستقل است و در عالم مفهوم ارتباطی بین آن دو وجود ندارد. هنگامی که گفته می‌شود: الجسم له البیاض، لام می‌آید و در مقام استعمال بین آن دو ارتباط برقرار می‌کند. بنابراین معانی حرفی فقط در ضمن جمله تحقق پیدا می‌کنند، باید جسم یک طرف و بیاض طرف دیگر باشد تا لام بتواند بین آن دو ارتباط برقرار کند. به خلاف معانی اسمی که نیازی به جمله نداشت و مفرد هم معنایش به ذهن خطور می‌کرد. به‌همین‌جهت از معانی حرفی به معانی ایجادی تعبیر می‌شود، یعنی آن معانی که با قطع‌نظر از استعمال، واقعیتی ندارند حتی در عالم اعتبار. و آنچه به معنای حرفی واقعیت داده همین استعمال است.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۰۶

سپس می‌فرماید: مسأله ایجادی بودن معانی حرفی شبیه باب عقود و ایقاعات است. قبل از اجرای عقد نکاح، بین زوج و زوجه ارتباطی وجود نداشت و با نفس صیغه، بین آن دو ارتباط زوجیت ایجاد می‌شود، در باب حروف هم تا وقتی استعمال محقّق نشود و جمله‌ای تشکیل نگردد، هیچ واقعیتی به عنوان معنای حرفی وجود ندارد بلکه مقام حروف از مقام عقود و ایقاعات پائین‌تر است زیرا عقود و ایقاعات اگرچه نسبت به مسبّباتِ خود جنبه ایجادی دارند ولی مسبّب آنها- با قطع نظر از عقد یا ایقاع- در عالم مفهومیت، استقلال دارند و همانند معانی اسمی، قابلیت تصور استقلالی دارند. یعنی همان گونه که «انسان» به‌طور مستقل قابل تصور است زوجیت و ملکیت نیز این‌چنین است ولی در حروف چنین چیزی وجود ندارد. و از طرفی در باب عقود و ایقاعات یک واقعیت اعتباری نیز وجود دارد یعنی از نظر عالم اعتبار- شرعی یا عقلایی- واقعیتی به نام زوجیّت، بین زن و شوهر لحاظ می‌شود که به مجرّد اجرای صیغه، زوجیت اعتبار شده و در تمام حالات ادامه دارد ولی در باب حروف چنین اعتباری مطرح نیست. و در نتیجه حروف اگرچه با عقود و ایقاعات در ایجادی بودن شباهت دارند ولی در دو جهت فوق، مقام حروف به مراتب پائین‌تر از عقود و ایقاعات است. محقق نائینی رحمه الله سپس می‌فرماید: مسأله اسماء و حروف، همانند الفاظ و معانی می‌باشد. یعنی همان گونه که الفاظ، فانی در معانی هستند به‌طوری که متکلّم در مقام تکلّم فکر می‌کند معانی را بدون وساطتِ الفاظ به مخاطب القاء می‌کند و مخاطب نیز در مقام استماع فکر می‌کند معانی را بدون وساطت الفاظ دریافت می‌کند و گویا هیچ‌کدام از متکلّم و مخاطب توجّهی به الفاظ ندارند، معانی حرفی نیز فانی در معانی اسمی می‌باشند و آنچه انسان در ترکیبات با آن برخورد می‌کند معانی اسمی می‌باشند و نقش حروف، ایجاد ارتباط بین معانی اسمی است. محقق نائینی رحمه الله برای تأیید کلام خود به روایت زیر استناد

کرده است که منسوب به امیر المؤمنین علیه السلام است: «الاسم ما أنبأ عن المسمّی، و الفعل ما أنبأ عن حرکهٔ

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۰۷

المسمّی، و الحرف ما أوجد معنیً فی غیره».[۱۷۷] در روایت، هم کلمه «أوجد» آمده و هم معنای حرف را مقید به «فی غیره» کرده است یعنی این معنا در غیر خودِ حرف است و استقلالی ندارد.[۱۷۸] بررسی کلام مرحوم نائینی: بررسی جزئیات کلام محقق نائینی رحمه الله ثمره مهمی ندارد و منجرّ به طولانی شدن بحث می‌گردد ولی دو اشکال اساسی بر کلام ایشان وارد است: اشکال اوّل: در جملات خبریه که در آنها حرفی از حروف به‌کاررفته، متکلّم از یک واقعیتی خبر می‌دهد که به لحاظ تطابق و عدم تطابق خبر با آن واقعیت، خبر به صدق یا کذب اتصاف پیدا می‌کند، مثلًا در جمله «زیدٌ فی المدرسهٔ» باید واقعیت قبل از اخبار را ملاحظه کرده و خبر را با آن بسنجیم تا صدق و کذب آن معلوم گردد. وقتی واقعیت قبل از اخبار را ملاحظه کردیم و دیدیم زید در مدرسه است، بدون تردید در اینجا علاوه بر واقعیت «زید» و واقعیت «مدرسه» واقعیت سوّمی به عنوان «وجود زید در مدرسه» نیز تحقق دارد، واقعیتی که قبل از آمدن زید به مدرسه وجود نداشت و به مجرّد بیرون رفتن زید از مدرسه، از بین خواهد رفت. این سه واقعیت حتی قبل از مقام استعمال نیز وجود دارد و این‌گونه نیست که با استعمال ایجاد شود. در مورد واقعیت «زید» و واقعیت «مدرسه» تردیدی نیست و آنچه در اینجا مورد بحث است واقعیت «وجود زید در مدرسه» است. این واقعیت همان چیزی است که منشأ برای احتمال صدق و کذب می‌گردد. زیرا شکّی نیست که احتمال صدق و کذب در «زیدٌ فی المدرسهٔ» مربوط به واقعیت «زید» یا واقعیت «مدرسه» نیست، چون در واقعیت این دو تردیدی نیست و آنچه مورد شک و تردید قرار می‌گیرد واقعیت «وجود زید در مدرسه»

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۰۸

است. شاهد دیگر بر این مطلب این است که اگر کسی بخواهد جمله «زیدٌ فی المدرسهٔ» را به‌صورت اسمی و بدون به کار بردن حرف جر اخبار کند می‌گوید: «المدرسهٔ ظرف زیدٍ». حال از مرحوم نائینی سؤال می‌کنیم: با توجّه به اینکه «ظرف» اسم است و معانی اسمی حقیقت و واقعیت دارند، آیا این کلمه «ظرف» از چه معنایی حکایت می‌کند؟ شما که معتقدید در جمله «زیدٌ فی المدرسهٔ» بیش از دو واقعیت، وجود ندارد. بدون شک ایشان واقعیت «ظرفیت مدرسه برای زید» را خواهد پذیرفت پس چه فرقی بین «المدرسهٔ ظرف زید» و «زیدٌ فی المدرسهٔ» وجود دارد که مرحوم نائینی در جمله اوّل واقعیت سوّم را می‌پذیرد ولی در جمله دوّم نمی‌پذیرد؟ آیا استعمال، سبب برای این مسئله است؟ خیر چنین نیست و استعمال، نقشی در ایجاد واقعیت سوّم ندارد بلکه واقعیت سوّم با قطع‌نظر از استعمال وجود دارد که گاهی از آن با اسم تعبیر می‌کنیم و می‌گوییم: «المدرسهٔ ظرف زید» و گاهی با حرف تعبیر کرده و می‌گوییم:

«زید فی المدرسهٔ». که این دو، اختلافِ کمی با هم دارند. البته این سه واقعیت در اصل واقعیت داشتن با هم تفاوتی ندارند و تفاوت آنها از ناحیه دیگر است، زیرا واقعیت بر سه قسم است: ۱- واقعیت جوهری که در وجود خارجی نیاز به محلّ و معروض ندارد. ۲- واقعیت عرضی که در وجود خارجی نیاز به معروض دارد. ۳- واقعیت عرضی که در وجود خارجی نیاز به دو طرف دارد. و ظرفیت «مدرسه» برای «زید» از این قبیل است که هم به ظرف نیاز دارد و هم به مظروف. درحالی‌که واقعیت، سر جای خود محفوظ است. و واقعیت به معنای عدم احتیاج به غیر نیست.

علم یک واقعیت است ولی درعین‌حال، هم نیاز به عالِم دارد و هم نیاز به معلوم ولی این نیاز، سلب واقعیت از علم نمی‌کند. بنابراین نمی‌توان در معانی حرفی واقعیت را انکار کرد، اگرچه کیفیت آن با واقعیت در معانی اسمی تفاوت دارد. مطلب دیگری که به مرحوم نائینی عرض می‌کنیم این است که شما مسأله حروف

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۰۹

را به عقود و ایقاعات تشبیه کردیـد. خوب بود نکته دیگری را توجّه می‌کردید که در عقود و ایقاعات ما یک لفظ داریم ولی همین لفـظ گاهی در مقام اخبار است و گاهی در مقام انشاء، مثلًا «بعت» یک لفظ است گاهی در مقام اخبار از یک واقعیتی که در خارج تحقق یـافته می‌باشـد و گـاهی در مقـام انشـاء اسـتعمال می‌شود و جنبه ایجـادی به خود می‌گیرد. چرا در بـاب حروف این حرف را نمی‌زنیـد و به‌طور کلی می‌گوییـد حروف جنبه ایجـادی دارنـد؟ بـا وجود اینکه در بـاب حروف نیز در ابتـدا با دو نوع تعبیر برخورد می‌کنیم: یکی این است که حرف در مقـام اخبار قرار گیرد و مثلًا مخبر بگویـد: «سِرْتُ مِنَ البَصْرَةِ». و دیگری این است که در مقام انشاء قرار گیرد و مثلًا مولا به عبد بگوید:

«سِرْ مِن البصرهْ». چرا در مورد «بعتُ خبری» معنای اخطاری را می‌پذیرید ولی در مورد «سرتُ خبری» این معنا را نمی‌پذیرید و ملتزم به ایجـادی بودن معنـا می‌شویـد؟ تـذکر: اشـکال اوّل، مربوط به قبـل از مقام اسـتعمال بود ولی اشـکال بعـدی مربوط به بعـد از مقام اسـتعمال است. اشکال دوّم: در باب عقود و ایقاعات که می‌گوییم: الفاظ عقود و ایقاعات، مسبّب خود را ایجاد می‌کنند، بکار بردن کلمه «ایجـاد»، خـالی از مسامحه نیست، زیرا در باب عقود و ایقاعات سـببیّت و مسـببیّت وجود نـدارد، بلکه آنچه در این باب وجود دارد این است که وقتی «أنکحت» و «قَبِلتُ» با شرایط خاص خود انجام شد عقلاء و شارع- که گاهی هم اختلاف دارند- زوجیت را اعتبار می‌کنند و مسأله علّیت و ایجاد- به آن معنا که ما در علت موجده مطرح می‌کنیم- در اینجا مطرح نیست. و این‌گونه نیست که لفـظ «أنکحت» و «قبلتُ» همان گونه که در فضا موجی- به عنوان صوت- ایجاد می‌کنـد زوجیت را هم به این نحو ایجاد کنـد. حال در باب حروف که شما می‌گویید: حروف، ایجاد ارتباط می‌کند. سؤال می‌کنیم:

حروف بین چه چیز ارتبـاط ایجـاد می‌کننـد؟ ظـاهر کلاـم ایشـان این است که بین معـانی اسـمی، ایجاد ارتباط می‌کنـد. یعنی قبل از استعمال، زید و مدرسه دو مفهوم مستقل بوده و بین آن دو ارتباطی وجود نداشته

اصول فقه شیعه، ج۱، ص: ۳۱۰

است ولی وقـتی گفته می‌شـود: «زیـد فی المدرسـهْ»، بین «زیـد» و «مـدرسه» ارتبـاط ایجـاد می‌شـود. سؤال می‌شود: بـا اسـتعمال، چه ارتباطی بین این دو ایجاد می‌شود که قبل از اسـتعمال وجود ندارد؟ آیا ایجاد ارتباط به این معناست که حتی اگر زید در خانه باشـد به مجرّد اینکه شـما گفتید: «زید فی المدرسهْ»، به‌طور ناگهانی خودش را در مدرسه می‌بیند؟ و برفرض که ارتباط این‌گونه باشد آیا این ارتباط امری واقعی است یا چیزی جز تخیّل نیست؟ اگر ارتباط واقعی است چرا قبل از استعمال وجود نداشت؟ پس مقصود شما از ایجـاد ارتبـاط چیست؟ درحـالی‌که در بـاب عقود و ایقاعات اگرچه به کار بردن عنوان «ایجاد» دارای مسامحه است ولی در آنجا «أنکحت» و «قبلت» می‌آیـد و به چیزی که وجود نداشـته است واقعیت اعتبـاری می‌دهـد. یعنی نفس همین الفاظ، با قصـد معنا چنین نقشـی را داشـته است که به زوجیت واقعیت اعتبـاری داده است. محقق نـائینی رحمه الله چـاره‌ای نـدارد جز اینکه ارتباط را در دایره الفاظ مطرح کنـد- همان گونه که از کلام ایشان اسـتفاده می‌شود- و بگوید: بین اسـماء و حروف تفاوت وجود دارد چون اسـماء با قطع‌نظر از جمله، دارای معنـا هسـتند ولی حروف فقط در ضـمن جمله معنا دارنـد و با قطع‌نظر از جمله معنایی ندارنـد. بنابراین نقش حروف، ایجاد ارتباط در مقام لفظ است زیرا اگر می‌گفتیم: «زید المدرسهْ»، صـحیح نبود، ولی «زیدٌ فی المدرسهْ»، صحیح است. در نتیجه محقق نائینی رحمه الله باید ملتزم شود که حروف هیچ معنایی ندارند پس چرا می‌گوید: معانی حروف ایجادی است؟ و چرا به باب عقود و ایقاعات تشبیه می‌کند؟

نظریه پنجم (نظریه محقق اصفهانی رحمه الله)

گفتیم که مرحوم آخوند در باب حروف مسأله «لحاظ استقلالی» و لحاظ «حالهْ للغیر» را مطرح کرد. محقق اصـفهانی رحمه الله ابتدا

اشکالی بر مرحوم آخوند وارد کرده می‌فرماید: طبیعتی که در ذهن به دو صورت لحاظ می‌شود باید حقیقت و واقعیت خارجی آن نیز به دو

اصول فقه شیعه، ج۱، ص: ۳۱۱

صورت باشد. بنابراین وقتی «ابتدا» گاهی به‌صورت «مستقل» و گاهی به‌صورت «حالهٔ للغیر» ملاحظه می‌شود باید در خارج هم دو نوع «ابتدا» وجود داشته باشد. درحالی‌که وقتی به خارج مراجعه می‌کنیم می‌بینیم در خارج «ابتدا» ی مستقل وجود ندارد و آنچه در خارج تحقق دارد به عنوان «حالهٔ للغیر» می‌باشد. محقق اصفهانی رحمه الله پس از اشکال بر مرحوم آخوند، می‌فرماید: در فلسفه وجودات را به چهار قسم تقسیم کرده‌اند: قسم اوّل: وجود فی نفسه لنفسه بنفسه. از این قسم به «واجب‌الوجود» تعبیر می‌کنیم. وجود «فی‌نفسه» یعنی در وجود خودش استقلال داشته و به چیزی نیاز ندارد.

این قید برای اخراج قسم چهارم- که معنای حرفی است- می‌باشد، زیرا معنای حرفی حقیقتی متقوّم به غیر است و فی نفسه نیست. «لنفسه» برای اخراج اعراض است. اعراض موجودیتی فی نفسه دارند، یعنی در مقام تصور، نیاز به چیز دیگری ندارند اگرچه در وجود خارجی نیاز به معروض دارند. «بنفسه» برای اخراج موجودات امکانی است، زیرا «بنفسه» یعنی چیزی که به علت موجده احتیاج ندارد بلکه قائم بالذات است. درحالی‌که موجودات امکانی برای وجود خود نیاز به علت دارند چون نسبت آنها به وجود و عدم مساوی است. و با توجّه به اینکه ماعدای واجب‌الوجود، بقیه موجودات ممکن می‌باشند بنابراین قید «بنفسه» همه موجودات ماعدای واجب‌الوجود را خارج می‌کند. قسم دوّم: وجود فی نفسه لنفسه بغیره. این قسم عبارت از جواهری است که در خارج تحقق پیدا می‌کند. جوهر موجود «فی‌نفسه» است یعنی حقیقت آن متقوّم به غیر نیست. و «لنفسه» است یعنی در وجود خارجی نیاز به معروض ندارد و «بغیره» است یعنی در وجود خارجی خود نیاز به علت دارد. به‌همین‌جهت گاهی از «ممکن الوجود» به «واجب‌الوجود بالغیر» تعبیر

اصول فقه شیعه، ج۱، ص: ۳۱۲

می‌کنند در مقابل «واجب‌الوجود بالذات». زیرا ممکن الوجود وقتی علّتش محقق شود وجودش ضرورت پیدا کرده و واجب می‌شود ولی این وجوب، مستند به غیر است به‌خلاف «واجب‌الوجود بالذات» که وجودش مستند به غیر نیست. قسم سوّم: وجود فی نفسه لغیره بغیره. این قسم مربوط به وجود أعراض است. عرض موجود «فی‌نفسه» است، یعنی حقیقت آن، یک ماهیت مستقل است و متقوّم به غیر نیست. اگر بخواهیم حقیقت بیاض را بررسی کنیم دیگر مسأله جسم، مطرح نمی‌شود و چه‌بسا به ذهن انسان هم خطور نمی‌کند. و «لغیره» است یعنی در وجود خارجی خود نیاز به معروض دارد و «بغیره» است یعنی در وجود خارجی خود، نیاز به علّت دارد. قسم چهارم: وجود فی غیره لغیره بغیره. «فی غیره» یعنی حقیقت و ماهیت آن متقوّم به غیر است به‌گونه‌ای که نمی‌توان حقیقت آن را بدون غیر ملاحظه کرد. و «لغیره» یعنی در وجود خارجی خود نیاز به معروض دارد. و «بغیره» یعنی در وجود خارجی خود نیاز به علت دارد. به عبارت دیگر این قسم همه چیزش در رابطه با غیر است.[۱۷۹] مثال قسم چهارم: وقتی می‌گوییم: الجسم له البیاض، بدون تردید در اینجا سه

اصول فقه شیعه، ج۱، ص: ۳۱۳

حقیقت و واقعیت وجود دارد: حقیقت «جسم» که حقیقتی جوهری و داخل در قسم دوّم از اقسام چهارگانه وجود است، حقیقت «بیاض» که حقیقتی عرضی و داخل در قسم سوّم است و حقیقت «بیاض بودن جسم» که قبل از عروض بیاض بر جسم وجود نداشت و به عنوان امری حادث و مسبوق به عدم می‌باشد این حقیقت داخل در قسم چهارم است. اشکال: ممکن است کسی بگوید: حقیقت سوّم برای ما قابل قبول نیست، زیرا آنچه ما تاکنون شنیده‌ایم فلاسفه موجودات را به سه قسم تقسیم می‌کنند:

واجب‌الوجود، وجودات جوهری و وجودات عرضی، و قسم چهارمی تحت عنوان «وجود فی غیره لغیره بغیره» که وجود روابط و

نسبت‌ها باشد را نمی‌پذیریم. محقق اصفهانی رحمه الله در جواب اشکال فوق می‌فرماید: ما دو دلیل محکم برای اثبات مدعای خود داریم: دلیل اوّل: در باب استصحاب که گفته می‌شود: «لا تنقض الیقین بالشک»، هریک از یقین و شک در رابطه با تصدیق مطرح است یعنی شک و یقین در مورد قضیّه است.

مثلًا گفته می‌شود: یقین دارم زید عالم است یا گفته می‌شود: شک دارم زید عالم است.

و کسی نمی‌تواند بگوید: شک و یقین، مربوط به تصور است و در خود زید شک دارم بدون اینکه محمولی مثل عالم، موجود و ... برای او درنظر بگیرد. لـذا در باب استصحاب می گویند: قضیّه متیقّنه و قضیّه مشکوکه. پس از بیان مقدّمه فوق می‌فرماید: اگر مثلًا شما یقین دارید رنگ سفیدی برای رنگ‌آمیزی دیوارهای اطاق شما آورده‌اند و از خانه خارج شدید و بعد از ساعتی شک کردید آیا هنوز دیوارها رنگ‌آمیزی شده یا نه؟ آیا این یقین و شک شما به چه چیزی تعلّق گرفته است؟ شما یقین به وجود دیوار دارید و نیز یقین به وجود رنگ داریـد، پس دو قضیّه «الجدار موجود» و «البیاض موجود» برای شما یقینی است. ولی آیا شک شما به چه چیزی تعلّق گرفته است؟ اگر واقعیت سوّمی وجود نداشته باشد چرا می گویید: شک دارم

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۱۴

دیوار سفید شده است یا نه؟ بـدیهی است که نمی‌توان گفت همان امور متیقّن، به‌صورت مشکوک درآمده‌انـد، زیرا این امر غیر معقول است که انسان نسبت به چیزی هم یقین و هم شک داشته باشد.[۱۸۰] سپس می‌فرماید: در مثال مورد بحث، دو قضیّه یقینیه داریم: یکی قضیّه «الجسم موجود» و دیگری قضیّه «البیاض موجود». و آنچه برای ما مشکوک است قضیّه «الجسم له البیاض» است. وجود این دو قضیّه متیقنه و مشکوک بودن شیء دیگر، دلیل بر این است که اگر آن شیء تحقق داشته باشد واقعیت دارد، درست است شما شک داریـد ولی شک در این است که آیا این واقعیت، وجود پیدا کرده یا نه؟ و اگر به منزل بیائید و ملاحظه کنید دیوار سفید شده است خواهید گفت: شک ما زایل شد.

بنابراین در اینجا سه قضیّه متیقّنه وجود دارد: الجسم موجود، البیاض موجود و الجسم له البیاض، که در آن حرف به‌کاررفته و معنای حرفی در آن مطرح است این هم واقعیتی است که گاهی برای انسان یقینی و گاهی مشکوک است. دلیل دوّم: در مورد حقیقتِ «قضیّه حملیّه» می گویند: ثبوت شیء لشیء. در اینجا سه عنوان به کار برده شده است: دو عنوان شیء و یک عنوان ثبوت.

عنوان ثبوت، در قضیّه حملیّه‌ای مانند «زیدٌ قائمٌ»، تنها در صورتی آورده می‌شود که مثلًا زید اتصاف به قیام پیدا کرده باشد ولی اگر هنوز چنین صفتی در او پیدا نشده نمی‌توان ثبوت شیء لشیء را مطرح کرد. حال سؤال می کنیم: آیا در قضیّه حملیّه، غیر از دو شیء، واقعیت سوّمی هم وجود دارد؟ اگر بگوییـد: واقعیت سوّمی وجود نـدارد، خواهیم گفت: «زید» قبلًا وجود داشته، عنوان «قیام» هم قبلًا در جای خودش و برای خودش وجود داشته، پس چرا قبل از ایستادن زید نمی‌توان «ثبوت شیء لشیء» را مطرح کرد؟ حتماً تحوّلی در واقعیت به‌وجود آمده است، چیزی که وجود نداشته وجود

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۱۵

پیدا کرده است که شما عنوان «ثبوت شیء لشیء» را به کار می‌برید. حال سؤال می کنیم: آیا این واقعیتِ سوّم چیست؟ و آیا وجود آن ماننـد دو وجود اوّل است؟ بـدیهی است که وجود واقعیت سوّم، مانند وجود دو واقعیت دیگر نیست، زیرا اگر بخواهد مانند آن دو باشد، دیگر قضیّه حملیّه درست نمی‌شود و ثبوت شیء لشیء تحقق پیدا نمی‌کند. آیا با کنار هم گذاشتن سه شیء، قضیّه حملیّه تشکیل می‌شود؟

جسم در جای خودش، بیاض هم در جای خودش، واقعیت سوم را هم مثلًا سواد فرض می‌کنیم، این ارتباطی به جسم پیدا نمی‌کند. بنابراین، واقعیت سوّم را اگر حتّی بخواهید به عنوان واقعیت عرضی هم مطرح کنید که یک جوهر داشته باشیم و دو عرض، معنایش این است که این‌ها فاقد ارتباطند و برای تحقق «ثبوت شیء لشیء» نیاز به یک رابط داریم. اکنون بحث را در مورد رابط دوّم مطرح

می‌کنیم آیا این رابط، قسم چهارمی از وجود است یا داخل در همان قسم سوّم است و استقلال دارد- هرچند در عالم مفهوم-؟ اگر بگویید: همان قسم سوّم است و استقلال دارد، معنایش این است که چهار شیء بدون ارتباط در کنار یکدیگر قرار گرفته‌اند. و اگر آن ارتباط را واقعیت چهارمی بدانید می‌گوییم: از اوّل همین حرف را بزنید. چرا شما سه شیء تصور می‌کنید؟ همان دو شیء- که فرضاً یکی از آنها جوهر و دیگری عرض بود- را تصور کرده و یک وجود رابط هم درنظر بگیرید. پس اگر واقعیت چهارم را انکار کنید باید به یکی از دو امر زیر ملتزم شوید: ۱- تسلسل، زیرا برای ایجاد ارتباط بین دو شیء اوّل، نیاز به شیء سوّم داریم و برای ارتباط بین این سه شیء، نیاز به شیء چهارم داریم و برای ارتباط بین این چهار شیء نیاز به شیء پنجم داریم و .... ۲- عدم وجود رابط: در این صورت، قضیّه حملیّه که عنوان «ثبوت شیء لشیء» دارد محقق نخواهد شد. بنابراین شما ناچارید در قدم اوّل واقعیت روابط و نسب را بپذیرید. ولی این را باید

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۱۶

توجّه داشت که واقعیت قسم چهارم (واقعیت نسب و روابط) پائین‌ترین مراتب وجود است یعنی مقام آن از مقام عرض هم پائین‌تر است و حتی مفهوم و ماهیت هم ندارد.

ولی آیا چگونه می‌توان عدم ماهیت را در اینجا مطرح کرد؟ محقق اصفهانی رحمه الله می‌فرماید: ماهیت عبارت از چیزی است که هم بتواند در ذهن موجود شود و هم در خارج، مثل انسان. ولی آیا مفهوم «ارتباط» می‌تواند چنین خصوصیتی داشته باشد؟ ما وقتی مفهوم «ارتباط» را بررسی می‌کنیم می‌بینیم «ارتباط» مفهومی مستقل است و می‌تواند در ذهن موجود شود ولی این مفهوم در خارج مصداقی ندارد زیرا آنچه ما در خارج به عنوان «ارتباط» ملاحظه می‌کنیم مفهومی وابسته و غیر مستقل است.

نسبت و ارتباط در خارج فانی در طرفین و فاقد استقلال است. پس چگونه ممکن است چیزی که از جهت مفهوم استقلال دارد هیچ‌یک از مصادیقش استقلال نداشته باشند؟

از اینجا پی می‌بریم که مصادیق مفهوم «ارتباط» مانند مصادیق مفهوم «انسان» نیست و این وجوداتِ خارجی، ماهیتشان «ارتباط» نیست زیرا ماهیتِ «ارتباط»، مفهومی مستقل است ولی وجودات خارجی «ارتباط»، وابسته و غیر مستقل می‌باشند. واقعیت مسئله این است که رابطه بین مفهوم «ارتباط» و مصادیق آن، رابطه بین کلّی و فرد یا ماهیت و مصادیق نیست. بلکه رابطه بین این دو، رابطه عنوان و معنون است. و وجودات خارجی ارتباط، دارای عنوان ارتباط می‌باشند نه اینکه ماهیت آنها، ارتباط باشد. اصلًا این‌ها فاقد ماهیت هستند، زیرا ماهیت، هم باید در ذهن بیاید و هم در خارج و در مورد «روابط»، آنچه در ذهن می‌آید غیر از چیزی است که در خارج محقق می‌شود بلکه این‌ها، یک واقعیات و وجودات خارجی هستند که وقتی می‌خواهند به این وجودات خارجی، عنوان جامعی بدهند می‌گویند: «این‌ها روابط، نسب و اضافات هستند». و این بدان معنا نیست که این عناوین مذکور، ماهیات این واقعیت‌های خارجی می‌باشند بلکه این‌ها عنوان برای معنون‌ها می‌باشند. و بین عنوان و معنون ممکن است اختلاف وجود داشته باشد. مثلًا ممکن است عنوانْ، ماهیتِ

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۱۷

مستقل باشد ولی معنونْ، ماهیتِ غیر مستقل باشد. محقق اصفهانی رحمه الله سپس برای اثبات مدّعای خود نظایری مطرح کرده می‌فرماید: در فلسفه می‌گویند: «المعدوم المطلق لا یخبر عنه».[۱۸۱] ولی آیا خود این قضیّه یک قضیّه خبریه نیست؟ آیا شما در همین قضیّه، از معدوم مطلق خبر نداده‌اید؟ در این قضیّه «المعدوم المطلق» به عنوان موضوع قرار گرفته است و جمله «لا یخبر عنه» محمول واقع شده و در همین قضیّه از معدوم مطلق خبر داده‌ایم، در حالی که خود قضیّه هم صادق است. برای حلّ این مشکل گفته شده است: «معدوم مطلق» در قضیّه فوق، عنوان برای «معدوم مطلق» های واقعی است که از آنها نمی‌توان خبر داد. و به عبارت دیگر: بین عنوان و معنون اختلاف وجود دارد. عنوان می‌تواند موضوع برای قضیّه حملیّه واقع شود ولی معنون نمی‌تواند. همچنین در

قضیّه «شریک الباری ممتنع» که یک قضیّه حملیّه است و در قضیّه حملیّه می گویند: «ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبَت له»،[۱۸۲] اوّل باید «شریک الباری» وجود داشته باشد تا بتوانیم «ممتنع» را برآن حمل کنیم و قضیّه حملیّه را محقّق سازیم. و کسی نمی‌تواند بگوید: در اینجا مفهوم ذهنی «شریک الباری» موضوع قضیّه قرار گرفته است. چون «شریک الباری» ذهنی امتناع ندارد و انسان هر لحظه بخواهد می‌تواند «شریک الباری» را تصور کرده و به آن وجود ذهنی بدهد. بلکه آنچه در اینجا مورد بحث است وجود خارجی «شریک الباری» است. پس چگونه در اینجا موضوع برای قضیّه حملیّه موجبه قرار گرفته است؟ و شما می گویید: در قضیّه حملیّه ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبَت له.[۱۸۳]

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۱۸

محقق اصفهانی رحمه الله می‌فرماید: در اینجا نیز «شریک الباری» عنوان برای «شریک الباری» های مفروض الوجود است که امتناع دارند و این عنوان موضوع برای قضیّه حملیّه قرار گرفته و «ثبوت شیء لشیء» تحقق پیدا کرده است. سپس می‌فرماید: همین مطلب را در باب حروف نیز پیاده کرده می گوییم: واضع کلمه «مِنْ» را برای «ابتدا» های خارجی- که واقعیت آنها غیر قابل انکار است- وضع کرده است.[۱۸۴] اشکالات آیت‌اللّه خویی «دام ظلّه» به کلام محقق اصفهانی رحمه الله: اشکال اوّل: آنچه ما در فلسفه مشاهده می کنیم، فلاسفه وجود را به سه قسم تقسیم کرده‌اند: واجب‌الوجود، وجود جوهر و وجود عرض. اگرچه بعضی از فلاسفه خواسته‌اند قسم چهارم را نیز اثبات کنند ولی وجود قسم چهارم مورد قبول ما نیست. امّا دلیلی که محقق اصفهانی رحمه الله برای اثبات مدعای خود در مورد وجود قسم چهارم ارائه کرد[۱۸۵] از نظر ما مخدوش است، زیرا ما نیز وجود مغایرت بین قضیّه مشکوکه «الجسم له البیاض» با دو قضیّه متیقّنه «الجسم موجود» و «البیاض موجود» را قبول داریم ولی چه کسی گفته است: این مغایرت حتماً باید در خارج باشد؟ ما این مطلب را قبول نداریم بلکه مغایرت ذهنی را نیز کافی می‌دانیم و برای آن نظایری سراغ داریم. مثلًا شما یقین دارید انسانی در خانه وجود دارد ولی نمی‌دانید این انسان زید است یا بکر؟ ما در اینجا دو قضیّه داریم: یکی قضیّه «الإنسان موجود فی الدار» که

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۱۹

قضیّه‌ای یقینی است و دیگری قضیّه «زید موجود فی الدار» که برای ما مشکوک است.

بدون شک بین این دو قضیّه مغایرت وجود دارد ولی مغایرت آنها ذهنی است، زیرا وجود خارجی کلّی طبیعی همان وجود افرادش می‌باشد و بین انسان و زید در خارج مغایرتی وجود ندارد بلکه بین آن دو اتّحاد برقرار است. و مغایرت در ذهن است و همین اندازه برای تحقق مغایرت کافی است.[۱۸۶] پاسخ اشکال اوّل: مرحوم اصفهانی ادعا کرد بین قضیّه متیقّنه و قضیّه مشکوکه باید مغایرت وجود داشته باشد ولی منظورشان این نبود که هرکدام از این دو قضیّه باید وجود مستقلّی داشته باشند. بلکه مقصود ایشان این بود که حقیقت و واقعیت این دو قضیّه با یکدیگر فرق دارد. اگرچه یکی از این‌ها فانی در دیگری است و اضافه به دیگری دارد و متقوّم به آن است ولی فانی بودن و اضافه و تقوّم، واقعیّت را از آن وجودِ مضاف نفی نمی کند. بنابراین، در اینجا دو واقعیت و دو حقیقت وجود دارد ولی نه با وجود مستقل. اصولًا اگر گفته شود: «قضیّه متیقّنه باید با قضیّه مشکوکه تغایر داشته باشد»، باید ببینیم آیا این دو قضیّه مربوط به عالم ذهن می‌باشند یا مربوط به عالم خارج؟ اگر دیدیم هر دو مربوط به عالم ذهن است، مغایرت بین آن دو نیز مربوط به عالم ذهن است و اگر هر دو مربوط به عالم خارج بود مغایرت بین آن دو نیز مربوط به عالم خارج است. مثلًا قضیّه «زیدٌ موجود» و «المدرسهٔ موجودهٔ» دو قضیّه یقینی هستند که یقین در آنها به امر خارجی تعلّق گرفته است و در قضیّه «زیدٌ فی المدرسهٔ»- اگر مشکوک باشد- شک به امری خارجی تعلق گرفته و آن «بودن زید در مدرسه» است. بنابراین تغایر بین قضیّه متیقّنه و قضیّه مشکوکه نیز مربوط به عالم خارج است. هم چنین اگر دو قضیّه ذهنیّه داشته باشیم که یکی یقینی و دیگری مشکوک بود، چون یقین و شک مربوط به عالم ذهن است، تغایر بین این دو نیز مربوط به عالم ذهن است. و مرحوم محقق اصفهانی فرمود: با

توجّه به یقینی بودن قضیّه «زیدٌ موجودٌ» و «المدرسةُ

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۲۰

موجودةٌ» و مشکوک بودن قضیّه «زیدٌ فی المدرسةِ» و تغایر بین این دو قضیّه، باید بگوییم: «واقعیت سوّمی وجود دارد که اگر شما دنبال آن بروید و ببینید زید در مدرسه است به آن واقعیت رسیده‌اید و شک شما برطرف خواهد شد. و در این مورد، یقین و شک و تغایر مربوط به عالم خارج می‌باشند. و این خیلی جای تعجّب است که ما دو قضیّه متیقّنه و مشکوکه در رابطه با خارج ببینیم و درعین‌حال بگوییم: مغایرت ذهنی کفایت می‌کند». امّا مثال «زیدٌ فی الدار» و «الإنسان فی الدار»- که آیت‌اللَّه خویی «دام ظلّه» مطرح کرد- اگرچه ظاهری فریبنده دارد ولی با دقت نظر درمی‌یابیم که این مثال هم صحیح نیست. ایشان فرمود: بین قضیّه «الإنسان موجود فی الدار»- که یقینی است- و قضیّه «زیدٌ موجود فی الدار»- که مشکوک است- در خارج، مغایرتی وجود ندارد و تغایر آنها ذهنی است. در پاسخ می‌گوییم: اگر ما ببینیم زید در خانه است و قضیّه «زیدٌ فی الدار» را تشکیل دهیم، این قضیّه به قضایای متعدّدی منحلّ می‌شود، مثل: «الجسم فی الدار»، «الجسم النامی فی الدار» «الحیوان فی الدار»، «الإنسان فی الدار»، «الإنسان المتخصِّص بخصوصیّةُ الزیدیّةُ فی الدار». این مسئله از نظر منطقی روشن است زیرا زید، فرد انسان است و انسان، نوع حیوان است و حیوان، نوع جسم نامی است و جسم نامی، نوع جسم است و جسم، جنس الأجناس است. هریک از قضایای مذکور ممکن است مورد علم، جهل و شک واقع شود، مثلًا ممکن است کسی نسبت به قضیّه «الجسم فی الدار» جاهل بوده یا شک داشته باشد. و یا قضیّه «الجسم فی الدار» برای کسی معلوم باشد ولی نسبت به قضیّه «الجسم النّامی فی الدار» جاهل بوده یا شک داشته باشد. و نیز ممکن است کسی به قضیّه «الجسم النامی فی الدار» علم داشته باشد ولی نسبت به قضیّه «الحیوان فی الدار» جاهل بوده یا شک داشته باشد، زیرا احتمال می‌دهد جسم نامی درخت باشد نه حیوان. و یا نسبت به قضیّه «الحیوان فی الدار» یقین داشته باشد

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۲۱

ولی نسبت به قضیّه «الإنسان فی الدار» جاهل بوده یا شک داشته باشد، زیرا احتمال می‌دهد حیوان موجود در خانه بقر باشد نه انسان. و همچنین ممکن است نسبت به قضیّه «الإنسان فی الدار» یقین داشته باشد ولی نسبت به مصادیق آن جاهل بوده یا شک داشته باشد. بنابراین پشت سر قضیّه «زیدٌ فی الدار» پنج یا شش واقعیت دیگر در دار وجود دارد که عبارتند از واقعیتِ وجود زید، واقعیت وجود انسان، واقعیت وجود حیوان، واقعیت وجود جسم نامی و واقعیت وجود جسم. و این‌ها اگرچه به حسب وجود خارجی با یکدیگر اتّحاد دارند یعنی همان‌طور که وجود انسان عین وجود زید است و وجود حیوان هم عین وجود زید است، وجود جسم نامی هم عین وجود زید است و در وجود، مغایرتی بین زید و سایر موجودات مذکور نیست و مغایرت، مربوط به واقعیت‌های آنهاست. دلیل این امر این است که هریک از وجودات مذکور ممکن است مورد علم یا جهل یا شک کسی واقع شود. و این مراحل به حسب واقعیت آن‌قدر اختلاف دارند که که گاهی آثار عجیبی برآن مترتب می‌شود، مثلًا ممکن است رفیق شما بگوید: «امروز میهمان داشتم». در اینجا شما متوجّه می‌شوید میهمان در منزل رفیق شما بوده است. این یک مرحله از واقعیت است و آثاری برآن مترتب است، مثل اینکه شما بگوئید: «رفیق ما میهمان‌نواز است»، ولی اگر بعد از آن متوجّه شدید آن میهمان یکی از علمای بزرگ بوده است در اینجا واقعیت دیگری تحقق پیدا می‌کند.

البته واقعیت دیگر به معنای وجود دیگر نیست یعنی وجود میهمان با وجود آن عالم بزرگ، دو وجود نیست ولی به‌هرحال در اینجا دو واقعیت وجود دارد: یکی واقعیت وجود میهمان و دیگری واقعیت وجود آن عالم بزرگ. این دو واقعیت با یکدیگر اختلاف دارند و چه‌بسا یکی از آن دو برای انسان معلوم و دیگری مجهول یا مشکوک باشد. پس اینکه می‌گویند: ممکن است «الإنسان فی الدار» متیقّن باشد ولی «زیدٌ فی الدار» مشکوک باشد، می‌گوییم: این درست است ولی شما چه استفاده‌ای از این معنا می‌کنید؟ می‌گویید: وجود انسان همان وجود زید است. مگر کسی گفته: وجود انسان

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۲۲

غیر از وجود زید است؟ ولی اینجا دو واقعیت است که ممکن است یکی از آن دو- یعنی الإنسان فی الدار- متیقّن و دیگری- یعنی زید فی الدار- مشکوک باشد و این خود دلیل بر وجود دو واقعیت است ولی دو واقعیت به معنای دو وجود نیست یعنی به معنای مغایرت بین انسان و زید نیست به‌گونه‌ای که هرکدام وجودی مستقل از دیگری باشند و مرحوم محقق اصفهانی هم همین معنا را ذکر می‌کند. ایشان نمی‌فرماید:

معانی حروف باید وجود استقلالی داشته باشد. بلکه می‌فرماید: حقیقت و واقعیت معانی حرفی با حقیقت و واقعیت معانی اسمی مغایرت دارند. نه اینکه دو وجود در مقابل هم باشند. حتی مثل جوهر و عرض هم نیستند. در نتیجه، کلام محقق اصفهانی رحمه الله در رابطه با واقعیت قسم چهارم از اقسام وجود، کلام صحیحی است و اشکال آیت‌اللَّه خویی «دام ظلّه» به ایشان وارد نیست. اشکال دوّم بر کلام محقق اصفهانی رحمه الله: آیت‌اللَّه خویی «دام ظلّه» سپس می‌فرماید: برفرض که ما از اشکال اوّل صرف‌نظر کرده و وجود نسب و ارتباطات را به عنوان قسم چهارم از وجود بپذیریم و شما می‌فرمائید: «این قسم از وجود عبارت از واقعیت‌های خارجی است ولی در مرتبه‌ای ضعیف از وجود قرار گرفته است». ما از شما سؤال می‌کنیم: واضع چگونه حروف را در مقابل واقعیت‌های خارجی وضع کرده است؟

به‌نظر ما این وضع ممتنع است زیرا در باب وضع ضابطه‌ای کلّی وجود دارد و آن این است که معنای موضوع له باید معنایی کلّی باشد که این معنا گاهی در ذهن وجود پیدا می‌کند و گاهی در خارج. و هنگامی که واضع می‌خواهد لفظ را برای آن معنا وضع کند ابتدا این معنای کلّی را تصور می‌کند و سپس لفظ را در مقابل آن قرار می‌دهد. و در این صورت، هیچ اشکالی در باب وضع مطرح نمی‌شود. ولی اگر واضع بخواهد لفظ را در مقابل موجود خارجی وضع کند، چگونه ممکن است موجود خارجی را در ذهن آورده و تصور کند؟ وجود خارجی با وجود ذهنی مغایرت دارد و همان گونه که وجود ذهنی با وصف اینکه در ذهن است نمی‌تواند در خارج محقّق شود وجود خارجی نیز با وصف

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۲۳

اینکه در خارج است نمی‌تواند در ذهن تحقق پیدا کند. و به تعبیر دیگر: بین وجود خارجی و وجود ذهنی تباین وجود دارد. پس چگونه می‌شود حروف را برای نِسَب و ارتباطات خارجی وضع کرد؟ آیا شما معتقد به امری محال بوده و در وضعْ تصور معنا را لازم نمی‌دانید؟ یا معتقدید واضعْ واقعیت‌های خارجی را به ذهن خود آورده و حروف را برای آنها وضع کرده است؟ آیا شما چنین امر غیرممکنی را ممکن می‌دانید؟ در نتیجه، چنین وضعی محال است زیرا امرش دایر بین دو طرف است که هر دو طرف محالند.[۱۸۷] پاسخ اشکال دوّم: این اشکال یک جواب نقضی دارد و یک جواب حلّی. جواب نقضی: در ابتدای مباحث وضع، تقسیمی برای وضع مطرح شد که بر اساس آن می‌گفتیم: وضع به حسب مقام تصور به چهار قسم تقسیم می‌شود: وضع خاص و موضوع له خاص، وضع عام و موضوع له عام، وضع عام و موضوع له خاص، وضع خاص و موضوع له عام. شما (آیت اللَّه خویی) در آنجا حد اقل سه قسم اوّل را پذیرفتید. یکی از این اقسام همان وضع خاص و موضوع له خاص بود، به این معنا که واضع ابتدا یک معنای جزئی را تصور کرده و سپس لفظ را برای همان معنای جزئی وضع کرده است و مثالی که برای آن می‌زدید وضع در أعلام شخصیّه بود. سؤال این است که واضع، در اینجا چگونه موجود خارجی را تصور کرده است؟ شما که می‌گویید:

موجود خارجی نمی‌تواند در ذهن، وجود پیدا کند و موجود ذهنی هم نمی‌تواند در خارج، تحقق پیدا کند و حتی بین خود این‌ها هم، اتّحاد ممکن نیست. یعنی دو موجود خارجی، ممکن نیست یک موجود شوند و دو موجود ذهنی هم ممکن نیست یک موجود شوند. آیا واضع در اینجا موجود خارجی جزئی را با وصف خارجیت به ذهن خود آورده و لفظ را برای آن وضع کرده است؟ یا اینکه معنای موضوع له را تصور نکرده است؟ بدون تردید نه موجود خارجی را می‌توان به ذهن برد و نه بدون تصور معنا

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۲۴

می‌توان وضعی محقق ساخت. پس در اینجا وضع چگونه انجام گرفته است؟ با وجود اینکه مسأله وضع خاص و موضوع له خاص مورد تسلّم شما بود در حالی که کلام شما در اینجا- که برای وضع، مفهوم کلّی را لازم می‌دانید- مستلزم انکار این قسم از وضع است.[۱۸۸] جواب حَلّی: این مطلب که «در باب وضع بایـد معنای موضوع له معنایی کلّی باشد که گاهی در ذهن موجود می‌شود و گاهی در خارج» مورد قبول نیست بلکه معنای موضوع له می‌توانـد جزئی خارجی باشـد زیرا تصوّر کردن موجود خارجی بدان معنا نیست که آن موجود خارجی بـا حفظ وجود خارجی‌اش به ذهن آمـده است. توضیح: در دو قسم از اقسام وضع- که مورد قبول آیت‌اللَّه خویی «دام ظلّه» قرار گرفته است- موضوع له، موجود خارجی است. یکی «وضع خاص و موضوع له خاص» و دیگری «وضع عام و موضوع له خاص» است. شما که می‌گویید: موجود خارجی نمی‌تواند در ذهن وجود پیدا کند چگونه این دو قسم وضع را توجیه می‌کنیـد؟ و چرا در اصل امکان این دو قسم مناقشه نکردیـد؟ بنـابراین، وقتی شما اصل این دو قسم را پذیرفتیـد، دیگر نمی‌توانید کلام محقّق اصفهانی رحمه الله را مورد مناقشه قرار دهید، زیرا ایشان می‌فرماید: موضوع له در باب حروف، واقعیت نِسَب و روابط و اضافات است ولی در اینجا یک معنای کلّی به عنوان ماهیت

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۲۵

که بتواند به صورت کلّی طبیعی منطبق بر این واقعیات و نسب شود نداریم. این‌گونه نیست که مفهوم النسبهٔ یا مفهوم الربط یا مفهوم الإضافهٔ یک ماهیتی باشد و مصادیق آن عبارت از نسبت‌های ظرفیت و ابتدائیت و انتهائیت و ... باشد. بلکه آنچه در اینجا مطرح است مسأله عنوان و معنون است. و این غیر از کلی طبیعی و افراد است. مثلًا افرادی از مصادیق انسان در یک مجلس اجتماع کرده‌انـد، این افراد به اعتبار اجتماع در آن مجلس تحت عنوان «المجتمعون فی هـذا المجلس» قرار دارنـد و این عنوان بر آنها منطبق است ولی این عنوان، ماهیت آنهـا نیست، جنس و فصل آنها نیست بلکه عنوانِ واحـدی است که حاکی از یکایک افرادی است که در آن مجلس اجتماع کرده‌انـد. این عنوان در مقام ترتیب اثر و ترتّب حکم، کار را آسان می‌کنـد، مثلًا به‌جای اینکه یکایک افراد مورد خطاب قرار گیرند و از آنها خواسته شود فردا در ساعت مقرّر در این مجلس شرکت کنند، حکم را روی عنوانی که حاکی از همه آنهاست مترتب ساخته و می‌گوییم:

«اجتماع‌کنندگان در این مجلس فردا رأس ساعت مقرّر، در مجلس حاضر شوند». واضع نیز در مقام وضع حروف یک چنین عنوانی را تصوّر کرده است، البته نه از این جهت که این عنوان بخواهد ماهیت بوده و واقعیت‌های خارجی مصادیق آن باشند بلکه از این جهت که این عنوان، حاکی و نشان‌دهنده آن واقعیات و نسبت‌های خارجیه است. و این از یک نظر نزدیک به همان وضع عام و موضوع له خاص است ولی آن عام و خاصی که در آنجا مطرح کردیم روی کلّی و فرد و طبیعی و افراد تکیه داشت. و این مسأله‌ای است که نظایرش- چون وضع عام و موضوع له خاص- را شما پذیرفته‌ایـد. یعنی می‌شود یک کلّی را در نظر گرفت و لفظ را برای مصادیق آن وضع کرد، آیا در اینجا نمی‌شود عنوانی را درنظر گرفته و برای معنونات آن وضع کرد؟ و اگر می‌گویید:

موضوع له نمی‌تواند خارجی باشد، می‌گوییم: شما در دو قسم از اقسام ثلاثه که موضوع له خارجی بود پذیرفتید و حتی ما در مورد «وضع عام موضوع له خاص» گفتیم:

ممکن است کسی بگویـد: این یک مشترک لفظی است که دارای صدها میلیون معنا می‌باشد ولی یک مشترک لفظی است که به وضع واحد برای آن معانی وضع شده

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۲۶

است. وقتی موضوع له خاص باشـد، یعنی هـذا الفرد یک موضوع له، ذاک الفرد یک موضوع له و ... زیرا موضوع له، عام نیست که برای معنای کلّی وضع شـده باشد. بنابراین وقتی موضوع له خاص باشد یعنی معانی متعدد است به تعدّد افراد ماهیت. در این صورت

چون افراد با هم تباین دارنـد (یعنی نمی‌توان بین دو فرد آنها قضیّه حملیّه تشـکیل داد) پس معانی هم با یکـدیگر تباین دارند. و در نتیجه یک مشترک لفظی دارای صدها میلیون معنای متباین می‌شود زیرا هر فردی با وصف فردیّت خود متباین با فرد دیگر با وصف فردیّت او می‌باشد. «زیدٌ انسانٌ» درست است ولی «زیدٌ بکرٌ» صـحیح نیست. بنابراین وقتی شـما نظیر آنچه محقق اصـفهانی رحمه الله فرموده را پذیرفته‌ایـد و حتی بالاتر از آن را هم پذیرفته‌اید و از طرفی اشـکال دوّم را با فرض صـرف‌نظر کردن از اشـکال اوّل مطرح کرده‌ایـد و در واقع در اشـکال دوّم خودتـان، وجود قسم چهـارم را در مورد روابط پذیرفته‌ایـد، از نظر وضع نیز نمی‌توانیـد اشـکالی مطرح کنیـد. مگر اینجا چه خصوصـیتی دارد که وضع را ممتنع بدانید؟ درحالی‌که در آن دو قسم از وضع که موضوع له آنها خاص بود وضع را پذیرفتید. ما هرچه فکر می‌کنیم تفاوتی بین اینجا و آن دو قسم نمی‌بینیم. اشـکال سوّم بر کلام محقق اصفهانی رحمه الله ۱۸۹]: با مراجعه به استعمالات کلام عرب درمی‌یابیم گاهی حرف واحدی در استعمالات متعدد به‌صورت استعمال حقیقی و صحیح به کار برده شده است ولی همین حرف در بعضی از این استعمالات، بر ارتباط بین موضوع و محمول دلالت دارد و در بعضی دیگر، ارتبـاطی وجود نـدارد بلکه مسأله عینیت مطرح است و در بعضـی دیگر اسـتحاله ارتباط تحقق دارد ولی هر سه اسـتعمال، صـحیح و به‌صورت حقیقی است. مثلًا در سه جمله «الوجودُ للإنسـانِ ممکنٌ» و «الوجودُ للَّهِ تعالی ضـروریٌ» و «الوجودُ لشـریک الباری ممتنعٌ»، حرف لام استعمال شده و

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۲۷

استعمال نیز صحیح و حقیقی است. ولی در جمله اوّل (الوجود للإنسان ممکن) بین ماهیت انسان و وجود او رابطه وجود دارد. معنای رابطه این است که بین ماهیت و وجود، مغایرت است و به‌وسیله لام، ماهیتْ اتصاف به وجود پیدا کرده و وجود اضافه به ماهیت پیدا می‌کنـد. ولی در مثـال دوّم (الوجودُ للَّه تعالی ضـروریٌّ) وجودْ عین خداونـد است و مغایرتی بین آن دو نیست، بنابراین بین وجود و خداونـد، رابطه و نسـبت و اضـافه مطرح نیست. و در مثـال سوّم (الوجودُ لشـریک البـاری ممتنع) علاوه بر اینکه رابطه وجود نـدارد، وجود رابطه اسـتحاله دارد و محـال است که شـریک البـاری اتصـاف یـا اضـافه به وجود پیـدا کنـد. پس شـما (محقق اصـفهانی) که معتقدیـد حرف لاـم برای ارتبـاط وضع شـده، این اسـتعمالات را چگونه توجیه می‌کنیـد؟[۱۹۰] پاسـخ اشـکال سوّم: اگرچه صورت ظاهری قضیّه «الوجود للإنسان ممکنٌ» همین چیزی است که مشاهده می‌کنیم ولی اگر بخواهیم این قضیّه را تحلیل کرده و با واقعیت تطبیق دهیم می‌گـوییم: موضـوع این قضـیّه «الوجـود الإمکـانی» و محمول آن، «للإنسـان» است. در این فرض بین «وجود امکـانی» و «ماهیت انسان» ارتباط وجود دارد، و این فرض از نظر وجود ارتباط مورد قبول آیت‌اللَّه خویی «دام ظلّه» قرار گرفته و اشکالی در آن نیست. امّا در مثال دوّم (الوجودُ للَّهِ تعالی ضـروریٌّ) وقتی قضیّه را با واقعیت تطبیق دهیم قضیّه چنین می‌شود: «الوجود الضروریّ للَّهِ». و اگر واقعیت قضیّه به این صورت شد بدون تردید با قضیّه «الوجود للَّه تعالی ضروریٌّ» تفاوت دارد، زیرا آنچه با «اللَّه» عینیت داشت «الوجـود» بـود و بین «ضـرورهٔ الوجـود» و «اللَّه» عینیت وجـود نـدارد. «ضـرورهٔ الوجود» غیر «اللَّه» است. ضـرورت، واقعیت نـدارد که بگوییم: «بین آن با اللَّه عینیت وجود دارد». بنابراین همان رابطه‌ای که در مثال اوّل مطرح است در این مثال نیز

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۲۸

مطرح است. در مثـال سوّم (الوجود لشـریک الباری ممتنعٌ) نیز می‌گوییم: واقعیت قضـیّه این است: «الوجود الممتنع لشـریک الباری». بایـد بین «شـریک البـاری» و «الوجود الممتنع» مقایسه کرد نه بین شـریک الباری و وجود. حال اگر بین «الوجود الممتنع» و «شـریک الباری» مقایسه کنیم می‌بینیم بین آن دو مغایرت وجود دارد و امتناع الوجود به عنوان وصف برای شریک الباری قرار می‌گیرد و بین این دو، ارتباط وجود دارد. دلیل ما بر این امر، ادلّه توحید است. ادلّه توحید یک واقعیت را اثبات می‌کند نه امر اعتباری را.

و مقتضای ادلّه توحید «امتناع الوجود لشـریک الباری» است یعنی بین ماهیت شریک الباری و بین وجود، ارتباط امتناعی تحقّق دارد. بنـابراین در هر سه مثال ذکرشـده، ارتباط وجود دارد. بایـد ببینیم کلام می‌خواهـد بر چه چیزی دلالت کنـد. کلام می‌خواهـد امتناع

الوجود را برای شریک الباری دلالت کند و ما باید بین «امتناع الوجود» و «شریک الباری» را مقایسه کنیم نه بین «الوجود لشریک الباری» و «ممتنع» را. در نتیجه اشکال سوّم نیز بر محقّق اصفهانی رحمه الله وارد نیست، و کلام ایشان کلام خوبی است ولی در مورد تمام حروف جریان ندارد زیرا در بعضی از حروف عنوان «ایجادیت» یا عناوین دیگر تحقق دارد.

نظریه ششم (نظریه آیت‌اللّه خویی «دام ظلّه»)

بین معانی حرفیه با معانی اسمیه تباین ذاتی وجود دارد و هیچ ربطی بین این دو وجود ندارد. توضیح: حروف بر دو قسمند: ۱- حروفی که در مرکّبات ناقصه استعمال می‌شوند، مثل: مِن، إلی، علی و .... ۲- حروفی که بر مرکّبات تامّه داخل می‌شوند، مثل: حروف نداء، تشبیه، تمنی، ترجی و ....

اصول فقه شیعه، ج۱، ص: ۳۲۹

قسم اوّل: برای تضییق مفاهیم اسمیه در عالم مفهوم و معنا و تقیید آنها به قیودی که خارج از حقیقت آنهاست وضع شده‌اند. هیئت‌های مشتق، اضافه،[۱۹۱] توصیف ۱۹۲] نیز در این جهت با حروف مشترکند. از اینجا معلوم می‌گردد که معنای اسمی معنایی مستقل و فی نفسه است ولی معنای حرفی معنایی غیر مستقل و قائم به غیر است. سپس می‌فرماید: مفاهیم اسمیه- با قطع‌نظر از تقیید آنها- از جهات مختلف دارای اطلاق و توسعه می‌باشند. خواه اطلاق با لحاظ حصص مُنَوِّعَه باشد یا به نسبت به حصص مُصَنِّفه یا مُشَخِّصَه یا به لحاظ حالات مختلف شخص واحد- از قبیل کمّ و کیف و سایر أعراض و صفات متغیر او- باشد. مثلًا وقتی کلمه «حیوان» اطلاق می‌شود، خصوصیت نوعیه در آن دخالت ندارند و حیوان، نسبت به انواع تحت آن دارای توسعه و اطلاق است. و وقتی کلمه «انسان» اطلاق می‌شود، خصوصیات صنفیه در آن دخالت ندارد و انسان، نسبت به اصناف خود- یعنی ابیض، اسود، عالم، جاهل، صغیر، کبیر- دارای توسعه و اطلاق است و همه را شامل می‌شود. و وقتی صنف خاصی از انسان- مثلًا أبیض- را در نظر بگیرید، خصوصیات فردیّه در آن دخالت ندارند و این صنف نسبت به تمام افراد تحت پوشش خود اطلاق و توسعه دارد. حتّی اگر شما شخص واحدی- مثل زید- را درنظر بگیرید، حالات مختلف او- مانند قیام، قعود، سجود، رکوع، سلامت، مرض و ...- در آن دخالتی ندارد و زید نسبت به همه این حالات، اطلاق و توسعه دارد، به‌گونه‌ای که اگر لفظ «زید» به تنهایی به گوش شما بخورد هیچ‌یک از حالات مذکور به ذهن شما نمی‌آید، زیرا همه حالات فوق نسبتشان با زید مساوی است. بنابراین معانی اسمیّه چه کلّی باشند چه جزئی دارای اطلاق و توسعه هستند. متکلّم نیز گاهی همین معنای اسمی را- با اطلاقی که دارد- موضوع حکم

اصول فقه شیعه، ج۱، ص: ۳۳۰

قرار می‌دهد، مثلًا می‌گوید: صلِّ. ولی زمان یا مکان یا کیفیت آن را ذکر نمی‌کند، و گاهی می‌گوید: أکرم زیداً. و زید را با اطلاقی که دارد موضوع حکم (وجوب اکرام) قرار می‌دهد، زیرا غرض متکلّم این بوده که اکرام زید- در هر حالتی که باشد- وجوب دارد. ولی گاهی غرض متکلّم- به جهت مصلحتی که می‌داند- این است که معنای اسمی را مقیّد کند، مثلًا می‌گوید: أکرم زیداً إن جاءک. که در اینجا «زید در صورت مجیء» که حالت خاصی از زید است مورد نظر می‌باشد. یا مثلًا در مفاهیم کلّیه به‌جای «صلِّ» بگوید: «صلِّ فی المسجد». حال باید ببینیم در دو مثال فوق، تقیید از چه چیزی استفاده شده است و به تعبیر دیگر: چه چیزی این تقیید را به معنای اسمی- که مطلق بود- اضافه کرد؟ آنچه می‌تواند چنین تقییدی را در معانی اسمیه ایجاد کند چیزی جز حروف و هیئاتی که مشابه حروفند- مثل هیئات مشتق، اضافه و توصیف- نیست. بنابراین تضییق و تقیید، معانی قائم به غیر بوده و مستقل نیست. آیت‌اللّه خویی «دام ظلّه» سپس در آخر کلام خود می‌فرماید: البته این تضییق، مربوط به مقام دلالت و در عالم مفهوم است و ربطی به اضافه و ارتباط خارجی ندارد. شاهد این مطلب این است که نحوه استعمال حروف، در مواردی که روابط خارجی وجود

دارد و در واجب‌الوجود و ممتنع الوجود به یک نحوه است.

در نتیجه، تضییقْ مربوط به معانی و مفاهیم و مقام دلالت و اثبات است و ربطی به خارج ندارد. بنابراین، تعریف حرف به «ما دلّ علی معنی قائم بالغیر» از بهترین تعریفات است. یعنی مقام حرفی قیام به غیر دارد نه آن‌گونه که مرحوم نائینی از روایت امیر المؤمنین علیه السلام استفاده کرده و می‌گفت: معانی حرفی در غیر است. آیت‌اللَّه خویی «دام ظلّه» سپس می‌فرماید: آنچه سبب شد ما این نظریه را اختیار کنیم چهار امر است:

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۳۱

۱- به نظر ما سایر اقوال باطل بود. ۲- معنایی که برای حرف ذکر کردیم در بین جمیع موارد استعمال حروف- مثل واجب، ممکن و ممتنع- مشترک و بر نحوه واحدی است. ۳- ما در باب وضع گفتیم: «حقیقت وضع عبارت از تعهّد و تبانی متکلّم است که در مقام استعمال وقتی می‌خواهد فلان معنا را تفهیم کند فلان لفظ را استعمال کند» و آنچه در اینجا اختیار کردیم درحقیقت به عنوان نتیجه چیزی است که در باب وضع اختیار شده است، زیرا تضییقات و تقییدات، نامتناهی است و حتّی فرد واحد از نظر حالات مختلف است چه رسد به معنایی که دارای انواع است و هر نوع آن اصنافی و هر صنفی افرادی و هر فردی حالات مختلفی دارد. و چون در مقام وضع نمی‌توان برای یکایک این حالات و افراد وضع خاصی انجام داد، لذا گویا هر متکلّمی متعهّد شده است که برای تفهیم مسأله تضییق، از حروف استفاده کند. ۴- آنچه اینجا اختیار کردیم با وجدان موافق است و با آنچه در اذهان مرتکز است مطابقت دارد. و مورد قبول عرف و عقلاء می‌باشد.[۱۹۳] بررسی نظریه آیت‌اللَّه خویی «دام ظلّه»: در اینجا ابتدا عللی را که ایشان برای اختیار نظریه خود مطرح فرمود بررسی می‌کنیم: علّت اوّل یعنی بطلان سایر اقوال- به نظر ما تمام نیست زیرا همان گونه که گفتیم، قول مرحوم اصفهانی تا حدّی صحیح بود. علت دوّم یعنی مطرد بودن معنای مختار ایشان در جمیع موارد استعمال حروف- را در پاسخ از اشکال سوّمی که ایشان بر محقق اصفهانی رحمه الله وارد کرده بود پاسخ دادیم.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۳۲

علت سوّم یعنی مسأله تعریف وضع- را نیز در مباحث وضع مورد بررسی قرار داده و ردّ کردیم. آنچه باقی می‌ماند علت چهارم یعنی ارتکاز عرفی- است که لازم است در اینجا مورد بررسی قرار گیرد به‌همین‌جهت می‌گوییم: اوّلًا: اینکه ایشان فرمود: «معانی حرفی برای تضییق معانی اسمی به حسب مقام دلالت و افهام وضع شده است»، باید مورد بررسی قرار گیرد. در جملات خبریه وقتی متکلّم می‌گوید: «زیدٌ فی المدرسهٔ»، در مقام اخبار و حکایت، همان واقعیتی که در خارج وجود دارد را حکایت کرده و چیزی از خودش اضافه نکرده است و این خبر نقش یک آینه را دارد و مثل این است که دیوارها و موانع موجود کنار رفته و شما زید را در مدرسه ببینید. در اینجا متکلّم چه تضییقی ایجاد کرده است؟ تضییق و تقیید به این معناست که انسان چیزی را از خودش اضافه کند در حالی که متکلّم در جملات خبریه واقعیت را به‌وسیله الفاظ حکایت کرده است و اگر تضییقی وجود دارد مربوط به خود واقع است. واقعیتْ- یعنی بودن زید در مدرسه- از ابتدای امر و قبل از اخبار متکلّم، تضییق داشته است و متکلّم چیزی از جانب خود به آن اضافه نکرده است. بنابراین، در جملات خبریه هیچ تضییق و تقییدی وجود ندارد. امّا در جملات انشائیه قبول داریم که وقتی مولا می‌گوید: «صلّ فی المسجد»، ماهیت صلاهٔ را به سبب کلمه «فی» مقیّد به «کونها فی المسجد» می‌کند برای اینکه می‌بیند این حصّه خاص از صلاهٔ دارای مصلحت است. بدون تردید، شما خصوصیت حصّه را امری واقعی و حقیقی می‌دانید نه امری تخیّلی و وهمی، حال این سؤال مطرح است که چه چیز سبب می‌شود که ماهیت مطلقه صلاهٔ را منطبق بر این حصّه خاص- که خصوصیتش یک واقعیت است- بکند؟

به عبارت روشن‌تر: وقتی صلاهٔ را با مسجد ملاحظه می‌کنیم، می‌بینیم نه مسجد حصّه‌ای از صلاهٔ است و نه صلاهٔ حصّه‌ای از مسجد است و هریک از مسجد و صلاهٔ دارای معنای وسیعی می‌باشند و بر یکدیگر صادق نیستند. و آن حصّه خاص که شما

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۳۳

برایش واقعیت قائلید همان «وقوع الصلاهٔ فی المسجد» است. و مولا همان گونه که در مقام امر به صلاهٔ، ماهیّت صلاهٔ را مأمور به قرار می‌دهد ولی در مقام امتثال، همین ماهیت باید لباس وجود بپوشد، از نظر خصوصیت حصّه هم همین‌طور است که مأمور به «الصلاهٔ فی المسجد» است و این مأمور به وقتی تحقق پیدا می‌کند که «الصلاهٔ فی المسجد» ایجاد شود. پس اگر ما مسأله تضییق را در جملات انشائیه ملاحظه کنیم می‌بینیم هریک از خصوصیت‌های ایجادشده- مثل خصوصیت نوع، صنف، شخص- دارای واقعیت است و حروف، عهده‌دار بیان این واقعیات می‌باشند ولی متکلّم در مقام انشاء حکم آزاد است، ما نمی‌گوییم: «موضوع را مقیّد نکند»، ولی معنای تقیّد این نیست که فقط ربطی به مقام اثبات و دلالت داشته باشد، وقتی مولا می‌گوید: «صلِّ فی المسجد»، این جمله مانند یک جمله خبریه حکایت می‌کند که «الصلاهٔ فی المسجد تکون مطلوبهٔ لی». و همان گونه که جمله خبریه، حاکی از یک واقعیت بود این جمله نیز حاکی از یک واقعیت- یعنی رابطه و اضافه واقعی- می‌باشد. شما که می‌گویید: احکام تابع مصالح و مفاسد در متعلّق است و شما که برای تمام خصوصیات متعلّق، نقش قائل هستید چگونه معتقدید حرف «فی» در جمله «صلّ فی المسجد» فقط برای تضییق در مقام دلالت است؟ بلکه جمله «صلّ فی المسجد» حاکی از این است که آنچه غرض مولا را تأمین می‌کند حصّه خاصّی از صلاهٔ است که خصوصیتْ واقعیت دارد و مولا- وقتی می‌خواهد این حصّه خاص را در کلام خود بیاورد کلمه «فی» را به عنوان حاکی از آن قرار می‌دهد و اگر «صَلِّ» و «المسجد» را بدون «فی» و جدای از یکدیگر مطرح می‌کرد ما نمی‌توانستیم پی ببریم که این خصوصیت در رابطه با امر مولا و مصلحت و مفسده نقش دارد. ثانیاً: شما که می‌فرمائید: «حروف برای ایجاد تضییق وضع شده‌اند»، چه نوع تضییقی را اراده کرده‌اید؟ واضح است که تضییقات ایجادشده به واسطه حروف، با یکدیگر اختلاف دارند، تضییق ابتدائی غیر از تضییق انتهائی است، تضییق ظرفی غیر از تضییق استعلائی است. اگر همه حروف برای تضییق وضع شده‌اند، چرا نمی‌توان

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۳۴

حرفی را به‌جای حرف دیگر استعمال کرد؟ بنابراین نمی‌توان پذیرفت که همه حروف برای یک معنا- یعنی تضییق- وضع شده‌اند. بلکه تضییق در هر حرفی مخصوص به همان حرف است. ثالثاً: تضییقْ عمل متکلّم است و اگر حروف برای تضییق وضع شده باشند، یعنی برای فعل متکلّم وضع شده‌اند و این برگشت می‌کند به کلام مرحوم نائینی که فرمود: «معانی حروف، معانی ایجادیه است». با این تفاوت که آیت‌اللَّه خویی «دام ظلّه» کلمه «ایجاد» را برداشته و به‌جای آن «تضییق» گذاشته است در حالی که هم باب افعال و هم باب تفعیل در رابطه با فاعل است. اکرام یعنی اکرام صادر از فاعل، تضییق یعنی عمل صادر از فاعل و متکلّم. و اگر حروف برای تضییق وضع شده باشند، باید همانند «بعتُ» و «انکحتُ» انشائی بوده و از واقعیتْ خبری نباشد.

درحالی‌که خود آیت‌اللَّه خویی «دام ظلّه» کلام مرحوم نائینی را در رابطه با معانی ایجادیه نپذیرفت.

نظریه هفتم (نظریه مختار ما)

اشاره

مثال معروفی که در رابطه با حروف مطرح می‌شود جمله «سرتُ من البصرهٔ إلی الکوفهٔ» است این مثال دارای دو خصوصیت است: یکی این که جمله خبریه است و معمولًا در مثال برای معنای حرفی، جمله خبریه مطرح می‌شود. و دیگر این که حروف به‌کاررفته در این مثال از حروف متداول و معروف است و کثرت استعمال دارد. با بررسی این جمله، یک معنای کلّی در رابطه با حروفی که

در جمله خبریه به کار برده می‌شوند معلوم می‌گردد بلکه تکلیف اکثر حروف برای ما مشخص می‌شود زیرا اکثر حروف با دو حرف «مِنْ» و «إلی» هم سنخ می‌باشند.

تحقیق در مورد معانی حرفیه:

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۳۵
با قطع‌نظر از آنچه گفته شده است، می‌خواهیم مسأله حروف را با مراجعه به وجدان مورد بحث قرار دهیم: در جمله «سرتُ من البصرهٔ إلی الکوفهٔ» چند مرحله را باید بررسی کنیم: ۱- بررسی واقعیت، یعنی چیزی که جمله خبریه از آن حکایت می‌کند. ۲- بررسی تصورات و صورت‌هایی که با شنیدن این جمله، در ذهن سامع نقش می‌بندد و از طریق آن صورت‌ها با واقعیت ارتباط پیدا می‌کند. ۳- بررسی خود الفاظ، که متکلّم، آنها را به عنوان ابزاری مورد استفاده قرار داده تا واقعیت را در اختیار سامع قرار دهد.

بررسی مراحل سه‌گانه:

مرحله اوّل (مرحله واقعیت):

در جمله «سرتُ من البصرهٔ إلی الکوفهٔ» با قطع‌نظر از استعمال، واقعیت‌هایی وجود دارد که جای تردید در آنها نیست. این واقعیات عبارتند از: واقعیت سیر، بصره، کوفه، سیرکننده. آنچه در اینجا مورد بحث است این است که آیا غیر از چهار واقعیت فوق واقعیت‌های دیگری به عنوان اینکه شروع حرکت از بصره و انتهای آن کوفه است، وجود دارد؟ بدون شک باید به وجود این دو واقعیت نیز اعتراف کنیم. در غیر این صورت نباید بین کسی که سیر خود را از بصره شروع کرده و به کوفه ختم نموده است و کسی که عکس این کار را انجام داده تفاوتی وجود داشته باشد. اگر کسی صبح از قم به تهران رفته و بعد از ظهر از تهران به قم برگشته است آیا واقعیت رفتن با واقعیت برگشتن یک چیز است؟ بدون شک بین این دو واقعیت مغایرت وجود دارد. البته مغایرت در اینجا به معنای تنافی نیست بلکه مراد این است که حقیقت هرکدام غیر از حقیقت دیگری است. این مسئله نیاز به اقامه دلیل و برهان ندارد و وجدان به آن حکم می‌کند. و کسی که آن را انکار کند، امری ضروری و بدیهی را انکار کرده است. ولی گاهی بعضی از امور مانع می‌شود که وجدان انسان به امر ضروری حکم کند،
اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۳۶
مثلًا: ممکن است گفته شود: «اگر ابتدائیت و انتهائیت در «سرتُ من البصرهٔ إلی الکوفهٔ» واقعیت دارد، این واقعیت داخل در کدام یک از اقسام جوهر و عرض است؟» زیرا واقعیات غیر از واجب‌الوجود یا در لباس جوهر است یا در لباس عرض. در جواب می‌گوییم:[۱۹۴] واقعیت مورد بحث ما هیچ‌یک از آن دو نیست. و این مسئله که «واقعیات غیر از واجب‌الوجود باید یا در لباس جوهر باشد یا در لباس عرض»، دلیلی ندارد. نه عقل برآن دلالت می‌کند و نه نقل. ما در اینجا یک امر وجدانی را احساس می‌کنیم که واقعیت چهارمی غیر از واجب‌الوجود و جوهر و عرض وجود دارد ولی این واقعیت، در مرحله وجودش، حتی از عرض هم ضعیف‌تر است زیرا عرض در وجود خارجی‌اش نیاز به یک شیء داشت ولی این واقعیت برای وجود خارجی‌اش نیاز به طرفین دارد. باید «سیر» و «بصره» باشد تا مسأله ارتباط- که ما از آن تعبیر به ابتداء می‌کنیم- تحقق پیدا کند. این واقعیت نه تنها نیاز به طرفین دارد بلکه نیاز آن به‌قدری شدید است که از نیاز معلول به علت هم شدیدتر است. معلول اگرچه نیاز به علت دارد، ولی خودش وجود مستقلی در مقابل علت است.

امّا واقعیت مورد بحث ما فانی در طرفین است به گونه‌ای که وقتی انسان چشم باز کنـد سـیر را می‌بیند امّا نفس آن واقعیت (ابتدائیت سیر از بصـره) را در خارج نمی‌توان دیـد ولی درعین‌حال، واقعیتی است که شک و تردیـدی در وجود آن نیست. نظیر این مسـئله را مرحوم صدر المتألهین در مورد موجودات ممکن بیان می‌کند.

ایشان می‌فرماید: ارتباط بین «وجود ممکن» و «واجب‌الوجود» این‌گونه نیست که «ممکن» را وجودی در مقابل «واجب‌الوجود» فرض کنیم و بگوییم: «ممکن» ارتبـاط بـا «واجب‌الوجود» دارد». بلکه وجود ممکن، عین ارتبـاط به واجب است نه این که «شـیءٌ له الرّبطُ» باشد که شـیء بودن آن را به‌طور مسـتقل درنظر بگیریم و بعد بگوییم هذا الشيء یرتبط بالواجب. خیر این‌گونه نیست بلکه در مورد ممکن باید گفت: «هذا

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۳۷

عینُ الرّبـط بالواجب» و «حقیقَتُهُ الرّبطُ بالواجب».[۱۹۵] بنـابراین امکان دارد چیزی واقعیت داشـته باشـد ولی در واقعیت خودش عین ارتبـاط باشـد. در نتیجه «واقعیت» منافـاتی بـا «عین ربط بودن» نـدارد. به‌همین‌جهت مرحوم محقّق اصـفهانی از این واقعیت به «وجود رابط» تعبیر کرد در مقابل «وجود رابطی» که مربوط به اعراض است.

مرحله دوّم (مرحله تصورات مستمع):

شما از قم به تهران می‌رویـد و رفیق شـما در این سـفر همراه شـماست. او بـدون اینکه شـما خبر دهیـد واقعیات را درک می‌کنـد. او درک می‌کند که حرکت از قم آغاز شده و به تهران ختم گردیده است. حال اگر شـما بخواهید به‌وسیله الفاظ، واقعیت سفر خود را به کسـی که همراه شـما نبوده و از سـفر شـما اطلاـع نداشـته، خبر دهیـد می‌گوییـد: «سـرتُ من قم إلی تهران». و با این جمله خبریه، واقعیت سـفر خود را در اختیار او قرار می‌دهید. همان واقعیتی که اگر او خود همراه شـما بود از نزدیک درک می‌کرد. روشن اسـت که این جمله خبریّه در صورتی صـادق است که عین واقعیتِ تحقق یـافته را حکایت کنـد تا مسـتمع در مقام تصور، واقعیت را همان گونه که بوده است تصور کنـد. وقتی شـما جمله خبریه فوق را بر زبان جاری کردیـد، نسـبت به واقعیت قم، تهران، سـیر، سـیرکننده تردیدی نیست که مستمع شما انتقال پیدا می‌کند.

ولی آیا آن دو واقعیت دیگر (شـروع سـیر از قم و ختم آن به تهران) از چه طریقی در ذهن مخاطب نقش می‌بندد؟ آیا غیر از «مِنْ» و «إلی» چیز دیگری در کلاـم وجود دارد که بتوانـد حـاکی از آن دو واقعیت باشـد؟ حال ببینیم نحوه حکایت «مِنْ» و «إلی» از واقعیت چگونه است؟ واقعیتی که «مِنْ» می‌خواهـد صورت آن را در ذهن مخاطب ترسـیم کند یک واقعیت اضافی و ارتباطی بود. بنابراین با شنیدن کلمه «مِنْ» معنای کلّی «الابتداء» به ذهن مخاطب نمی‌آید، زیرا اگر چنین باشد واقعیت به ذهن او نیامده است. «سرتُ

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۳۸

الابتـداء البصـرة» کلمـات بـدون ربط است و متکلّم می‌خواهـد همـان واقعیتی را که در خـارج تحقق یافته حکایت کرده و در ذهن مخـاطب ترسـیم نمایـد. و مـا وقتی واقعیت «شـروع حرکت شـما از قم» را ملاحظه می‌کنیم می‌بینیم این واقعیت یک واقعیت ربطی و انـدکاکی و غیر مسـتقل است بنـابراین مخاطب هم که می‌خواهـد آن واقعیت را تصور کنـد بایـد به‌صورت ربطی و انـدکاکی و غیر مسـتقل تصور کنـد و نمی‌توانـد آن را به‌صورت مسـتقل تصور کند. در غیر این صورت، آن واقعیت تحقق‌یافته را تصور نکرده بلکه چیز دیگری را تصور کرده است. در نتیجه قضیّه، حاکی از واقع نبوده و صادق نیست.

مرحله سوّم (مرحله استعمال):

ادباء در جمله «سرتُ من البصرة» می گوینـد «من البصـرة» جارّ و مجرور و متعلّق به «سـرتُ» است. معنای این حرف چیست؟ چرا در باب فاعل و مفعول مسأله متعلّق را مطرح نمی کنند؟ در حالی که ارتباط و تعلّق فاعل و مفعول با فعل بیش از ارتباط جارّ و مجرور با فعل است. این مسئله بدان جهت است که واقعیت جارّ و مجرور یک واقعیت ارتباطی است و حقیقت آن یک حقیقت اضافی است بنابراین در مقام انتقال و تصورِ مستمع هم بایـد به‌صورت ارتباطی و اضافی باشد. گویا نحویین به این معنا توجّه داشته‌اند که چیزی که حقیقتش یک حقیقت ارتباطی و وابسته است بایـد در عالم لفظ هم ارتباط و وابستگی داشته باشد. به‌خلاف فاعل و مفعول که چون معنـای آنهـا استقلالی است مسأله تعلّق آنهـا به فعل مطرح نگردیـده است. نتیجه اینکه در تمام مراحل سه گانه حروف، مسأله اضافه و تعلّق و ارتباط وجود دارد. و چیزی که در تمام مراحل نیاز به طرفین دارد اگر به تنهایی استعمال شود معنا ندارد، ولی اسم‌ها این گونه نیستند بلکه اگر تنها نیز استعمال شوند بر معنای مفردی دلالت می کنند ولی «مِنْ» به تنهایی حتی معنای مفرد هم ندارد البته این به معنای انکار واقعیت نیست بلکه واقعیت آن یک واقعیت خاص است. و ما در این مطلب با مرحوم نائینی موافقیم ولی نتیجه‌ای که ایشان گرفتند مورد قبول ما نیست.[۱۹۶]

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۳۹

آنچه گفتیم در مورد حروف حـاکیه یعنی حروفی بود که از واقعیت حکـایت می کننـد، مثل «مِنْ» و «إلی» و ...[۱۹۷] ولی یک قسم دیگر از حروف داریـم که این جهت در آنهـا مطرح نیست و واقعیتی را حکـایت نمی کننـد یعنی واقعیتی نیست که بخواهنـد از آن حکـایت کننـد، بلکه واقعیت بـا نفس همـان حروف ایجاد می‌شود که به آنها حروف ایجادیه می گوینـد، همان گونه که در عقود و ایقاعات، معنایی که قبلًا وجود نداشته با نفس عقد یا ایقاع محقق می‌شود. و یا در انشائیات- مثل أمر و نهی- می‌بینیم به دنبال هیئت افعـل و لاـ تفعل، وجوب و حرمت تحقّق پیـدا می کنـد بعـد از آنکه وجود نداشـته است. بعضـی از حروف- مثل حروف تأکیـد- نیز این گونه‌انـد. مثلًا بین جملات «زیـدٌ قائمٌ» و «زیـدٌ لَقائمٌ» و «إنّ زیداً لَقائمٌ» از نظر واقعیت هیچ تفاوتی وجود ندارد. واقعیت این است که زید متّصف به قیام است و این واقعیت در هر سه مثال یکسان است و حروف مذکور، از چیزی حکایت نمی کنند بلکه نقش آنها این است که بـا نفس حرف، تأکیـد ایجـاد می‌شود. حروف قسم نیز از این قبیلنـد. یعنی بـا نفس حرف- به اعتبار اینکه واضع، آن را برای قسم وضع کرده است- ایجـاد قسم می کنیم. در جملـات «جـاء زیـدٌ من السـفر» و «و اللَّه جاء زیـدٌ من السـفر» واقعیت یک چیز است و آن آمدن زید از سـفر است و این واقعیت قابل تغییر نیست، خواه همراه با قسم باشد یا بدون آن. ولی به لحاظ اینکه مخاطبْ منکر است و حرف شـما را قبـول نمی کنـد، کلاـم خـود را همراه بـا قسم ذکر می کنیـد. البته انگیزه‌هـای دیگری نیز برای قسم وجود دارد. حروف ندا نیز از این قبیلند یعنی این حروف نیز از واقعیتی حکایت نمی کنند بلکه وضع شده‌اند تا با نفس حرف، معنای ندا را ایجاد کنند. شـما وقتی می گویید: «یا زید»، با لفظ «یا» از واقعیتی خبر نمی‌دهید بلکه با این لفظ، ندا را ایجاد کرده و زید را متّصـف به

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۴۰

«منادا بودن» می کنید. بنابراین در باب حروف دو دسته حرف داریم: حروف حاکیه و حروف ایجادیه.

تکمیل بحث

در اینجا چند مطلب را باید بررسی کنیم: مطلب اوّل: ممکن است کسی بگوید: شما کیفیت وضع را در حروف حاکیه- مثل: مِنْ، فی، إلی و ...- چگونه می‌دانید؟ آیا همانند مشهور معتقدید در این حروف، وضع عام و موضوع له خاص است؟ یا مانند مرحوم

آخوند عقیده دارید وضع عام و موضوع له عام است؟ و اگر حرف مشهور را پذیرفته‌اید، با اشکالاتی که مرحوم آخوند بر کلام مشهور وارد کرد چه خواهید کرد؟ پاسخ: در تصویر مسأله «وضع عام و موضوع له خاص» گفته‌اند: واضع در مقام وضع یک ماهیت کلّی- که دارای مصادیق و افراد است- را تصور کرده و لفظ را برای مصادیق و افراد این ماهیت وضع کرده است. و ما در مباحث مربوط به تصویر اقسام وضع، استحاله «وضع عام و موضوع له خاص» را ترجیح دادیم. ولی این تصویر در مسأله مورد بحث ما (معانی حرفیه) مطرح نیست زیرا- همان گونه که مرحوم محقق اصفهانی فرمود- ما که می گوییم: «معانی حرفیه وجودات واقعیه دارند» نمی گوییم: «این‌ها مثل زید و عَمرو و بکر دارای ماهیت هستند که این ماهیت گاهی در ذهن موجود می‌شود و گاهی در خارج. بلکه در معانی حرفیه، مسأله عنوان و معنون مطرح است، یعنی واضع وقتی می‌خواسته کلمه «مِنْ» را برای واقعیات «نسبت ابتدائیت» وضع کند. یک «نسبت ابتدائیت» را درنظر گرفته است. ولی این «نسبت ابتدائیت» مثل «انسان» نیست زیرا اگر بخواهید به حمل شایع، حقیقت نسبت را از «نسبت ابتدائیت» سلب کنید مانعی ندارد. یعنی شما می‌توانید بگویید:

«النسبهٔ الابتدائیهٔ لیست بنسبهٔ واقعیّهٔ». زیرا مفهوم نسبت، فقط عنوان برای نسبت‌های خارجی است. شاهد این مطلب این است که نسبت‌های خارجی، متقوّم به

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۴۱

طرفین است و در تمام مراحل، به طرفین نیاز دارد ولی خود مفهوم نسبت ابتدائیت نیازی به طرفین ندارد و هنگام تصور نسبت، چیزی به عنوان طرفین در ذهن انسان تصور نمی‌شود. پس مفهوم نسبت ابتدائیت، حقیقتاً نسبت نیست زیرا خصوصیات نسبت- مثل تقوّم به طرفین- در آن وجود ندارد. بنابراین ما ناچاریم مسئله را از عام و خاص بیرون بیاوریم و به صورت عنوان و معنون مطرح کنیم. مثل همان عنوان «المجتمعون فی هذا المجلس» که مرآت و آینه‌ای برای نشان دادن افرادی است که در این مجلس اجتماع کرده‌اند البته فقط به صورت عنوان نه به صورت اینکه بیانگر ماهیت افراد اجتماع‌کننده در مجلس باشد. واضع نیز در مقام وضع چاره‌ای جز این نداشته که یک چیزی را تصور کند و در اینجا عنوان «النسبهٔ الابتدائیهٔ» را تصور کرده ولی لفظ «مِنْ» را برای معنونات این عنوان وضع کرده است، یعنی برای آن ابتداهای واقعی که در خارج تحقق پیدا می‌کند، نه برای خود «النسبهٔ الابتدائیهٔ». در نتیجه، این مسئله هرچند با مسأله «وضع عام و موضوع له خاص» هم سنخ است، ولی با آن تفاوت دارد و به صورت «عنوان و معنون» است. به این بیان که بگوییم: «در اینجا عنوان، واحد است ولی معنونات، متعدد است». اشکال مرحوم آخوند: اوّلًا: اسم این را «افراد» نباید گذاشت، بلکه باید «معنونات خاصّه» نامید. در این صورت آیا خصوصیاتی که در این معنونات و موضوع له نقش دارند، خصوصیات ذهنیه‌اند یا خارجیه؟ ما ناچاریم به مرحوم آخوند بگوییم: «بحث در خصوصیات واقعیّه و خارجیه است و کاری به خصوصیت ذهنیه نداریم». در اینجا مرحوم آخوند به ما اشکال خواهد کرد که در «سِرْ من البصرهِ ...» که به صورت کلّی و امر مطرح است موضوع له و مستعمل فیه «مِنْ» چیست؟ و اگر بخواهیم اشکال دیگری به آن ضمیمه کنیم می گوییم: شما که می گویید حروف یا حاکیه است یا

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۴۲

ایجادیه، این «مِنْ» در «سِرْ من البصرهٔ ...» از کدام قسم است؟ اگر بگویید: «ایجادی است»، وجدان آن را تکذیب می کند و نمی‌پذیرد که «مِنْ» در «سِرْ من البصرهٔ ...» چیزی را ایجاد کرده باشد و اگر بگویید: «حاکیه است»، سؤال خواهد شد چه چیزی را حکایت می کند؟ هنوز که سیری انجام نشده است و این با «سرتُ من البصرهٔ ...» تفاوت دارد. «مِنْ» در «سرتُ من البصرهٔ ...» حکایت از یک واقعیت خارجی می کرد زیرا سیر محقّق شده بود. ثانیاً: در «سِرْ من البصرهٔ ...» چون «سیر از بصره» به عنوان مأمور به است، باید به عنوان امری کلّی باشد زیرا جزئی خارجی تا وقتی وجود پیدا نکند، جزئی خارجی نیست و بعد از وجود هم معقول نیست که امر به آن تعلّق بگیرد چون تعلّق امر به جزئی خارجی، تحصیل حاصل است. پس چگونه شما می گویید: «موضوع له در

«مِنْ»، معنونات خاصّه و واقعیات خارجیه است»؟ بدیهی است شما نمی‌توانید بگویید در «سِرْ من البصرة ...» مجاز در استعمال مطرح است؟ در این صورت چگونه می‌توانید با معنای جزئی «مِنْ»، کلّیت در مقام را درست کنید؟[۱۹۸] پاسخ اشکال مرحوم آخوند: برای حلّ این مسئله سه راه وجود دارد: راه اوّل: ما گفتیم: «مِنْ» یک واقعیتی است که تابع طرفین است و اندکاک در طرفین دارد. یعنی «مِنْ» از خودش چیزی ندارد و فانی در سیر و بصره است. حال شما بررسی کنید و ببینید دو طرف «مِنْ» چیست؟ اگر دو طرف آن جزئی خارجی و واقعی باشد، لازمه تبعیت معنای «مِنْ» این است که آن‌هم جزئی خارجی و واقعی باشد، مثل اینکه بگوییم: «زیدٌ فی الدار»، که در اینجا «زید» و «دار» جزئی هستند. در نتیجه ظرفیت هم یک ظرفیت جزئیه خارجیه مضاف به زید و دار است. اما اگر قضیّه را به صورت کلّی مطرح کردیم دیگر لازم نیست یک فرد و مصداق در کار باشد. مثلًا اگر بگوییم: «کلّ علماء البلد فی المدرسة» با توجّه به اینکه یک طرف قضیّه، عامّ است و

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۴۳

دارای افراد زیادی است، باید گفت: «ظرفیت در اینجا به حسب کثرت علماء بلد، متعدد است»، اگرچه کلمه «فی» یک کلمه است و این‌طور نیست که کلمه «فی» به حسب تعداد علماء بلد تکثر داشته باشد. و از جهت استعمال کلمه «فی» نیز فرقی بین «زیدٌ فی الدار» و «کلّ علماء البلد فی المدرسة» وجود ندارد. بنابراین در حروف حاکیه ما نمی‌گوییم: «باید خصوصیت خارجیه در کار باشد»، بلکه معنای حرف را تابع طرفین می‌دانیم. اگر طرفین، کلّی بود، معنای «مِنْ» هم کلّی است و اگر جزئی بود، معنای «مِنْ» هم جزئی است. در مثل «سِرْ من البصرة ...» نیز می‌گوییم: با توجّه به اینکه متعلّق امر- یعنی سیر- کلی است، «مِنْ» هم به تبعیت آن کلّی می‌شود. این راه، اشکال مرحوم آخوند را حلّ می‌کند ولی آن اشکالی که ما در مورد حکایت و ایجاد اضافه کردیم به قوّت خود باقی است. که این «مِنْ» حکایت از چه چیزی می‌کند؟ راه دوّم: امام خمینی «دام ظلّه» می‌فرماید: لازمه وضع عام و موضوع له خاص تعدّد معانی است، هر فردی را که تصور کنیم به عنوان یک معنای لفظ و یک موضوع له مطرح است و این از قبیل مشترک لفظی است ولی فرقی که با سایر مشترکات لفظی دارد در دو جهت است: یکی این که در سایر مشترکات لفظی تعدّد وضع مطرح است و دیگر اینکه معانی در مشترکات لفظی، محصور و محدود است درحالی‌که در وضع عام و موضوع له خاص، تعدّد وضع وجود ندارد و واضع با یک وضع، لفظ را برای معانی متعدد وضع کرده است. و معانی به تعداد افراد عام، تعدّد دارد، زیرا معنای خاص بودن موضوع له، این است که لفظ برای خصوصیات وضع شده است و خصوصیات هم با یکدیگر تباین دارند. به‌همین‌جهت لازمه وضع عام و موضوع له خاص این است که به یک مشترک لفظی ملتزم شویم که در آن، وضعْ واحد بوده و موضوع له به تعداد افراد عامّ، تعدّد داشته باشد. با توجّه به مبنای فوق چه مانعی دارد که در مثل «سِرْ من البصرة ...»، به لحاظ

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۴۴

اینکه یک معنای کلّی است، بگوییم: «مِنْ» در اینجا در معانی متعدّده استعمال شده است. البته در اینجا تعدّد معنا به تعدد افراد عام نیست بلکه در اینجا چون در یک طرفِ «مِنْ»، سیر و در طرف دیگر آن، بصره قرار دارد می‌گوییم: لفظ «من» در معنای متعدد استعمال شده ولی تعدّد به مقداری است که در اینجا تصویر می‌شود، مثلًا می‌گوییم: لفظ «مِنْ» در پنجاه معنا استعمال شده است. و اگر گفته شود: «این از باب استعمال لفظ مشترک در اکثر از معنای واحد است و استحاله دارد». جواب می‌دهیم: به نظر ما استعمال لفظ مشترک در اکثر از معنای واحد استحاله ندارد و برفرض که استحاله را بپذیریم، در جائی می‌پذیریم که مشترک دارای معنای استقلالی باشد مثلًا با توجّه به اینکه «عین» اسم است، هریک از معانی آن استقلال دارد. ولی در اینجا که در مورد معنای «مِنْ» تبعیت مطرح است مانعی ندارد که بیش از یک معنا اراده شده باشد و هیچ استحاله‌ای در کار نیست. خلاصه اینکه مانعی ندارد در مثل «سِرْ من البصرة ...» ما یک کلّیت در محدوده سیر و بصره قائل شویم و بگوییم لفظ «مِنْ» در محدوده آن کلّی در افرادش استعمال شده است و فرقی که بین «سِرْ من البصرة» و «سِرْتُ من البصرة ...» وجود دارد این است که در «سرتُ من البصرة ...»، «مِنْ»

تنها در یک معنا استعمال شده و در «سِرْ من البصرة ...» در معانی متعدد استعمال شده است و کسی که قائل به جواز استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد می‌شود برایش بین این دو استعمال تفاوتی وجود ندارد.[۱۹۹] این بود خلاصه جواب امام خمینی «دام ظلّه» در رابطه با اشکال مرحوم آخوند، هرچند مقرّر، مسئله را خوب بیان نکرده است.[۲۰۰] راه سوّم: در اینجا نکته‌ای مطرح است که هم برای مرحوم آخوند- که اصل

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۴۵

اشکال را مطرح کرده است- و هم برای کسانی که در صدد جواب از اشکال برآمده‌اند مورد غفلت واقع شده است و اگر کسی به این نکته توجّه کند مسئله کاملًا قابل حلّ است و نیازی به جواب‌های دیگر نیست. توضیح: ما باید ببینیم مرحوم آخوند که می‌فرماید: «سرتُ من البصرة ...» جزئی و «سِرْ من البصرة ...» کلّی است آیا این کلّیت و جزئیّت چگونه است؟ کلّیّتی را که در کلام ایشان فرض شده باید این‌گونه توجیه کرد که وقتی انسان از جایی حرکت می‌کند و به جایی دیگر می‌رود، این سیر خارجی خصوصیاتی دارد: اوّلًا:

در زمان معیّنی واقع شده، ثانیاً: از محلّ معیّنی شروع شده و ثالثاً: با وسیله معیّنی سیر را انجام داده است و رابعاً: از راه معیّنی رفته است و ... حال وقتی انسان در مقام اخبار برمی‌آید، قبل از آنکه خبر بدهد، یک حرکت خارجی مشخص از جهت، زمان، مکان، وسیله، مسیر و ... در خارج تحقق پیدا کرده است، زیرا یک حرکت نمی‌تواند تعدد داشته باشد از نظر زمان و مکان و جهات دیگر. ولی هنگامی که مولا می‌گوید: «سِرْ من البصرة إلی الکوفة» در اینجا مسأله کلّی است، زیرا مولا خصوصیات آن را مشخص نکرده است، چگونه برود؟ با چه وسیله‌ای برود؟ از کدام راه برود و ... و امتثال این امر مولا به هر مصداقی حاصل است. کلّیت و جزئیت در کلام مرحوم آخوند، چیزی جز آنچه گفتیم نمی‌تواند باشد. یعنی در مقام اخبار، حکایت از یک امر محقّق خارجی است و همه چیزش مشخص است ولی در مقام انشاء، مسأله کلّی است و زمان و مکان و خصوصیات، در آن ملاحظه نمی‌شود. حال که چنین است باید ببینیم آیا واقعیتی که کلمه «مِنْ» از آن حکایت می‌کند چیست؟ کجای «سرتُ من البصرة إلی الکوفة» زمان و مسیر و وسیله حرکت را مشخص کرده است؟ واقعیتی که در خارج از شما صادر شده با تمام خصوصیاتش معیّن و مشخّص است ولی جمله «سرتُ من البصرة إلی الکوفة» فقط مبدأ سیر و مقصد آن را مشخص می‌کند و سایر خصوصیات از آن استفاده نمی‌شود. آیا می‌توان گفت:

خصوصیات مذکور در معنای «مِنْ» وجود دارد ولی «مِنْ» در جمله «سرتُ من البصرة

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۴۶

إلی الکوفة» در تمام معنای خود استعمال نشده است و حکایتش در اینجا حکایت ناقص است؟ قطعاً این معنا باطل است و وجدان، چنین چیزی را مردود و غیر قابل قبول می‌داند. بنابراین، به مرحوم آخوند می‌گوییم: اوّل شما مسأله «سرتُ من البصرة» را روشن کنید تا ما هم برای شما «سِرْ من البصرة» را روشن کنیم. برای برطرف کردن ابهام می‌گوییم: واقعیتی که کلمه «مِنْ» از آن حکایت می‌کند، مربوط به متعلّقات «مِنْ» است، یعنی «مِنْ» واقعیت نسبت بین سیر و بصره را مشخص می‌کند چون واقعیت‌های به این سبک نامحدود است. ما وقتی از خانه به مدرسه می‌آییم یک واقعیت نسبت ابتدائیه داریم که یک طرفش منزل و یک طرفش حرکت شماست و همچنین وقتی مطالعه کتابی را شروع می‌کنیم، در اینجا واقعیت دیگری از نسبت ابتدائیه وجود دارد که یک طرف آن کتاب و طرف دیگرش مطالعه است. به عبارت دیگر در مسأله سیر و بصره، شروع حرکت از بصره، یک واقعیت است نه بیشتر، و اگر زمان اوّل صبح باشد، یک واقعیت دیگر نیز تحقق پیدا کرده است و استفاده از وسیله حرکت، واقعیت دیگری را محقّق می‌کند. و این واقعیت‌ها ربطی به واقعیت شروع سیر از بصره ندارند و در معنای «مِنْ» دخالتی ندارند. بنابراین «مِنْ» در جمله «سرتُ من البصرة إلی الکوفة» بر واقعیت واحدی دلالت دارد و آن شروع حرکت از بصره است و جمله «سرتُ من البصرة إلی الکوفة» تمام

معنای «مِنْ» را حکایت می‌کند. و این معنا در مورد «سِرْ من البصرة إلی الکوفة» نیز جریان دارد بدون اینکه تفاوتی بین آن دو باشد. این مسئله مثل مسأله اسامی در انشاء و اخبار است، آیا اگر اسمی در مقام انشاء به کار برده شود با مقام اخبار تفاوت دارد؟ آیا معنای صلاة در جمله «صلّیت صلاة الظهر» با صلاة در جمله «صلّ صلاة الظهر» تفاوت دارد؟ بدون شک تفاوتی بین این دو وجود ندارد و اگر تفاوتی هست، همان تفاوت بین خبر و انشاء است که در خبر، اوّل محقق می‌شود و در انشاء، بعداً محقق می‌شود. ولی اسم در هر دو حالت یک معنا دارد. در مورد «مِنْ» نیز باید گفت: «مِنْ» در هر دو مثال یک معنا دارد و بر حقیقت

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۴۷

واحدی دلالت دارد که آن ارتباط بین سیر و بصره است و در غیر این صورت باید گفت:

«مِنْ، نتوانسته است بر تمام معنای خود دلالت کند». و این امری است که التزام به آن صحیح نیست. با بیان فوق جایی برای اشکال مرحوم آخوند باقی نمی‌ماند. نتیجه بحث در معانی حروف ۱- حروف به دو قسم تقسیم شدند: حروف حاکیه- که اکثریت حروف را تشکیل می‌دهند- و حروف ایجادیه. در حروف حاکیه، واقعیتی تحقق دارد خواه این واقعیت به صورت جمله خبریه و خواه به‌صورت امر باشد و در مقام حکایت چه به صورت فعل ماضی باشد یا فعل مضارع که از واقعیتی در زمان آینده خبر می‌دهد اگرچه هنوز آن واقعیت، تحقق پیدا نکرده است. ولی در حروف ایجادیه، واقعیتی نیست که این حروف از آن حکایت کنند بلکه واقعیت با نفس همین حروف ایجاد می‌شود، مثل تأکید، قسم و ندا. ۲- در حروف حاکیه، مسأله کلّی و مصادیق مطرح نیست، یعنی این‌گونه نیست که ما یک ماهیت کلّی داشته باشیم و لفظ را برای افراد و مصادیق آن کلّی وضع کنیم.

بلکه آنچه در اینجا می‌توان گفت این است که واضع یک عنوان- مثل عنوان «النسبة الابتدائیة»- را در نظر می‌گیرد و لفظ را برای معنونات این عنوان وضع می‌کند ولی خود این عنوان، جزء حقیقت این معنونات نیست. و واضع چون در مقام وضع نمی‌توانسته یکایک افراد «نسبت ابتدائیه» را در موارد مختلف ملاحظه کند از روی ناچاری عنوان «النسبة الابتدائیة» را ملاحظه کرده و لفظ «مِنْ» را برای معنونات این عنوان وضع کرده است. و راهی غیر از این، برای وضع نبوده است. و این مسئله، چیزی شبیه «وضع عام و موضوع له خاص» است بدون اینکه «وضع عام و موضوع له خاص» برآن تطبیق داشته باشد. در حروف ایجادیه نیز تقریباً همین‌طور است، یعنی واضع وقتی می‌خواسته «یا»

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۴۸

را برای ندا و واو را برای قسم وضع کند، معنای ندا یا قسم را درنظر گرفته ولی لفظ را برای ایجاد ندا یا ایجاد قسم وضع کرده است. وقتی مسأله ایجاد مطرح می‌شود مسأله جزئیت نیز مطرح می‌گردد، زیرا «الوجود مساوق للجزئیة»، یعنی این‌گونه نیست که واو برای مفهوم «ایجاد القسم» وضع شده باشد، زیرا این مفهوم، مفهومی اسمی است نه حرفی، و معنای حرفی- حتی در حروف ایجادیه- با معنای اسمی تفاوت دارد. و این‌طور نیست که حروف ایجادیه، همانند «بعتُ و اشتریتُ» در یک معنای ایجادی و انشائی اسمی شرکت داشته باشند. به عبارت روشن‌تر: اگر حرف به‌صورت مجرّد و تنها استعمال شود نمی‌تواند معنایی که برای آن گفتیم داشته باشد. خواه آن حرف از حروف ایجادیه باشد یا از حروف حاکیه. واو قسم اگر به تنهایی استعمال شود معنا ندارد درحالی‌که «بعتُ» انشائیه اگر به تنهایی استعمال شود معنا دارد. و در حقیقت، خود معنای قسم، تأکید و ندا دارای نوعی تعلّق می‌باشند، ولی این حروف از چیزی حکایت نمی‌کنند و چیز دیگری وجود ندارد که قسم و تأکید و ندا برآن منطبق شوند و از آن حکایت کنند بلکه به نفس لفظ این حروف، قسم و تأکید و ندا ایجاد می‌شود. بنابراین مسأله تعلّق در تمام حروف وجود دارد ولی در یک دسته به عنوان حکایت و در دسته دیگر به عنوان ایجاد است. به‌همین‌جهت در مثل واو قسم نمی‌توان گفت: «واو برای مفهوم ایجاد قسم وضع شده است، زیرا ایجاد قسم یک مفهوم اسمی است که قابل تصوّر می‌باشد»، بلکه واو برای مصادیق ایجاد قسم وضع شده است. گویا واضع ابتدا ایجاد القسم را تصوّر کرده و سپس واو را برای مصادیق آن قرار داده است و خود ایجاد القسم، قسم نیست

بلکه عنوانی است برای «ایجاد القسم» های واقعی که در خارج تحقق پیدا می‌کنند.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۵۰

مسأله هفتم خبر و انشاء

اشاره

مرحوم آخونـد به دنبـال بحث حروف، فرق بینِ جمله انشائیه با جمله خبریه را بیان کرده است. البته نه به‌صورت کلّی بلکه مسئله را در مورد جمله‌هایی مثل:

«بعتُ داری»- که هم در مقـام اخبار به‌کارمی‌رونـد و هم در مقام انشاء- فرض کرده است. قبل از بحث و بررسـی مسأله خبر و انشاء لازم است مسأله قضایا را مورد بحث قرار دهیم: اقسام قضـیّه حملیّه: قضـیّه حملیّه بر دو قسم است: قضـیّه حملیّه به حمل اوّلی ذاتی و قضیّه حملیّه به حمل شایع صناعی. ۱- قضـیّه حملیّه به حمل اوّلی ذاتی: قضایایی هستند که بین موضوع و محمول آنها اتّحاد ماهوی تحقق داشته باشد. و از نظر جنس و فصل یکی باشند و این خود بر دو قسم است:

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۵۱

الف: قضـیّه حملیّه‌ای که علاوه بر وجود اتّحاد ماهوی بین موضوع و محمول، اتّحاد مفهومی نیز بین آن دو وجود داشـته باشـد، یعنی آنچه از موضوع فهمیـده می‌شود عین همـان چیزی باشـد که از محمول فهمیـده می‌شود، مثل: «الإنسان إنسان» و «الإنسان بشـر»، اگر بگوییم مفهوم انسـان بـا مفهوم بشـر یک چیز است. ب: قضـیّه حملیّه‌ای که اتّحاد بین موضوع و محمول آن فقط اتّحاد ماهوی باشـد ولی از نظر مفهوم، اتّحادی بین آن دو وجود نداشته باشد، مثل: «الإنسان حیوان ناطق» که از نظر ماهیت، یک چیز هستند ولی از نظر مفهوم، بین آنهـا مغـایرت وجود دارد، اگرچه مغـایرت بین آنهـا به اجمال و تفصـیل باشـد. «انسان» مفهوم اجمالی است برای ماهیت یـک چنین موجودی و «حیوان نـاطق» مفهوم تفصـیلی برای ماهیت همان موجود است. ولی این‌گونه نیست که ما وقتی کلمه «انسان» را می‌شـنویم «حیوان ناطق» به ذهن ما بیاید. کسی که منطق نخوانده این معنا به ذهنش نمی‌آید و حتی کسی که منطق خوانده است، در غیر مبـاحث علمی بـا شـنیدن کلمه «انسـان» معنای «حیوان ناطق» به ذهنش نمی‌آیـد. بنابراین بین «انسان» و «حیوان ناطق» مغایرت مفهومی وجود دارد. و همین‌طور وقتی مـا مسأله جنس و فصـل را مطرح می‌کنیم و بـا کلمه «حیوان ناطق» سـروکار داریم، این‌گونه نیست که هرجـا کلمه «حیـوان نـاطق» به گوش مـا خورد بلافاصـله مفهوم «انسـان» به ذهن مـا بیایـد. ۲- قضـیّه حملیّه به حمـل شایع صنـاعی: ملاک در چنین قضـیّه‌ای، اتّحاد در مقام وجود است، مثلًا در قضـیّه «زیـدٌ إنسان» ملاحظه می‌کنیم که بین «زیـد» و «انسان»، مغـایرت مفهومی وجود دارد زیرا مفهوم «زیـد» بـا مفهوم «انسـان» تفـاوت دارد. از نظر مـاهیت نیز بین آنهـا مغایرت وجود دارد زیرا مـاهیت انسـان عبارت از «حیوان ناطق» است ولی ماهیت «زیـد» عبارت از «حیوان ناطق» ی است که دارای خصوصـیات فردیّه است به‌همین‌جهت بین ماهیت زید و ماهیت عَمرو تباین وجود دارد و این تباین به‌قدری است که زید و عَمرو نه اتّحاد مفهومی دارند و نه اتّحاد ماهوی و نه اتّحاد

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۵۲

وجودی، و به‌همین‌جهت نمی‌توان بین آن دو قضیّه حملیّه تشکیل داد. در حالی که زید و عَمرو، در ماهیت «حیوان ناطق» با یکدیگر مشترکنـد. بنـابراین مـاهیت زیـد با ماهیت انسان تفاوت دارد و تنها رابطه‌ای که بین زیـد و انسان مطرح است، ارتباط در مقام وجود است یعنی ماهیت «حیوان ناطق» در ضـمن زید، وجود پیدا کرده است. قضـیّه حملیّه به حمل شایع صناعی نیز بر دو قسم است: الف:

قضیّه حملیّه‌ای که موضوع آن مصداق واقعی برای محمول باشد، مثل: «زیدٌ إنسان». یعنی برای مصداقیت «زید» برای «انسان» واسطه‌ای در بین نیست بلکه خودش مصداق واقعی «انسان» است. ب: قضیّه حملیّه‌ای که موضوع آن مصداق واقعی برای محمول نیست و برای مصداقیت آن به واسطه نیاز داریم، مثل: «الجسم أبیض». در این قضیّه، «جسم» مصداق واقعی «أبیض» نیست بلکه مصداقیت «جسم» نسبت به «أبیض» با واسطه «بیاض» است. ابتدا قضیّه «البیاض أبیض» مطرح است، که «أبیض» مصداق حقیقی «بیاض» است، مانند «زیدٌ انسان». و «جسم» با توجّه به اینکه معروض بیاض واقع شده، به عنوان یک مصداق تبعی «ابیض» محسوب می‌شود نه مصداق واقعی و حقیقی آن. به‌همین‌جهت فلاسفه در این‌گونه موارد کلمه مصداق را به کار نمی‌برند بلکه از عناوینی چون «مصدوق له» و امثال آن استفاده می‌کنند.

کلام مشهور در ارتباط با اجزاء قضیه حملیّه

اشاره

مشهور معتقدند: قضیّه حملیّه- با قطع نظر از نوع آن- دارای سه جزء است:
موضوع، محمول و نسبت ولی آیا این ترکّب در رابطه با کدام مرحله از مراحل قضیّه حملیّه است؟ برای پاسخ به این سؤال لازم است مقدّمه‌ای ذکر کنیم: هر قضیّه‌ای دارای سه مرحله است: ۱- مرحله لفظ که از آن به «قضیّه ملفوظه» تعبیر می‌شود. ۲- مرحله معنا- یعنی معنای «قضیّه ملفوظه» که از راه لفظ در ذهن شنونده وارد
اصول فقه شیعه، ج۱، ص: ۳۵۳
می‌شود- که از آن به «قضیّه معقوله» تعبیر می‌شود.[۲۰۱] ۳- مرحله واقعیت و حقیقتی که می‌خواهیم به‌وسیله قضیّه لفظیه و قضیّه معقوله در اختیار مخاطب بگذاریم. از این مرحله به «قضیّه واقعیّه» یا «قضیّه محکیّه» تعبیر می‌شود. حال از مشهور سؤال می‌کنیم: ترکّبی که در مورد قضیّه حملیّه مطرح کردید در رابطه با کدام‌یک از مراحل سه‌گانه فوق است؟ مشهور جواب می‌دهند ترکّب مذکور در رابطه با تمام مراحل سه‌گانه است. در مرحله واقع، یک «زید» داریم و یک «قائم» و یک نسبت. در قضیّه ملفوظه نیز علاوه بر «زید» و «قائم» یک هیئت جمله اسمیه داریم که جمله «زیدٌ قائمٌ» را از «زید» و «قائم» تنها، جدا می‌کند. و در قضیّه معقوله نیز آنچه مخاطب از «زیدٌ قائمٌ» تعقّل می‌کند غیر از چیزی است که از «زید» و «قائم» تعقّل می‌کند.

بررسی کلام مشهور

اشاره

برای بررسی کلام مشهور، ابتدا دو مقدّمه ذکر می‌کنیم: مقدّمه اوّل: در بحث معانی حرفیه گفتیم: «نسبت دارای واقعیت می‌باشد و امر تخیّلی نیست. در قضیّه «زیدٌ فی الدار» علاوه بر واقعیت زید و واقعیت دار، واقعیت سوّمی نیز وجود دارد، آن واقعیت «نسبت ظرفیت» است که زید به عنوان «مظروف» در یک طرف آن و دار به عنوان «ظرف» در طرف دیگر آن قرار دارد. و به تعبیر دیگر: نسبت، واقعیتی است که متقوّم به طرفین است و این امر در تمام معانی حرفیه که از این قبیل است ملاحظه می‌شود. طرفین نسبت نیز باید متغایر باشند و نسبت نمی‌تواند در یک واقعیت تحقق پیدا کند. «ابتداء» هم «بصره» دارد و هم «سیر» و امکان ندارد در ضمن یکی از آن دو تحقق پیدا کند.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۵۴

مقدّمه دوّم: در باب قضایا، اگرچه مراحل سه گانه «واقعیت، لفظ، تعقل» را ذکر کردیم ولی در عین حال، آنچه اساس در باب قضایاست همان مرحله اوّل (مرحله واقعیت) است. زیرا هدف از آوردن این لفظ این است که می‌خواهیم به‌وسیله لفظ، واقعیت- یعنی همان قضیّه محکیّه- را در اختیار مخاطب قرار دهیم. حال با توجّه به دو مقدّمه فوق، قضایا را مورد بررسی قرار می‌دهیم تا ببینیم در کدام یک از آنها نسبت وجود دارد؟ گفتیم: قضیّه حملیّه به حمل اوّلی ذاتی بر دو قسم است: قسم اوّل قضیّه حملیّه‌ای است که موضوع و محمول آن، هم در مرحله وجود و هم در مرحله ماهیت و هم در مرحله مفهوم با یکدیگر اتّحاد دارند و هیچ مغایرتی- حتی به اجمال و تفصیل- بین موضوع و محمول نیست، مثل: «الإنسان إنسان». بدون شک این قضیّه از صادق‌ترین قضایاست و کسی نمی‌تواند آن را انکار کند. ولی در واقعیت این قضیّه نمی‌توانیم ملتزم به وجود نسبت شویم. نسبت بین چه چیزی وجود داشته باشد؟ این‌طور نیست که انسانی کنار انسان دیگر وجود داشته و ما بین آن دو، ارتباط برقرار کرده باشیم. قسم دوّم: قضیّه حملیّه‌ای است که موضوع و محمول آن، از نظر مفهوم، مغایرت دارند ولی از نظر ماهیت و وجود، مغایرتی بین آنها نیست، مثل: «الإنسان حیوان ناطق». قضیّه «الإنسان حیوان ناطق» قضیّه‌ای است که هیچ تردیدی در قضیّه بودنش نیست و بلکه سرتاسر منطق را تشکیل می‌دهد. ولی آیا در واقعیت این قضیّه چه چیزی مشاهده می‌شود؟ آیا یک «الانسان» و یک «حیوان ناطق» و یک واقعیت سوم به عنوان «نسبت» مطرح است یا اینکه واقعیت «انسان» همان واقعیت «حیوان ناطق» است؟ پاسخ سؤال، روشن است زیرا واقعیت «انسان» چیزی جز «حیوان ناطق» نیست و مغایرتی که بین آن دو وجود دارد از جهت مفهوم است ولی ماهیت وجود آنها یکی است و ما هرچه فکر می‌کنیم نسبتی در این قضیّه نمی‌یابیم زیرا دو چیز مطرح نیست که بخواهد بین آنها نسبت برقرار شود.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۵۵

قضیّه حملیّه به حمل شایع نیز بر دو قسم است: قسم اوّل: قضیّه حملیّه‌ای است که موضوع در آن قضیّه، مصداق واقعی محمول است، مثل: «زیدٌ إنسان». آیا این قضیّه می‌خواهد بگوید: «زید، کلّی است»؟ این که معنا ندارد. آیا می‌خواهد بگوید: «ماهیت زید همان ماهیت انسان است»؟ این نیز صحیح نیست، زیرا ماهیت زید با ماهیت انسان تفاوت دارد. پس معنای قضیّه «زیدٌ إنسان» چیست؟ قضیّه «زیدٌ انسان» می‌خواهد بگوید: «زید مصداق طبیعت انسان است». و معنای اتّحاد وجودی و اختلاف در ماهیت و مفهوم همین است. زیرا در حمل شایع صناعی، موضوع و محمول فقط در مقام وجود اتّحاد دارند و در مقام مفهوم و ماهیت با هم مغایرت دارند حال ببینیم آیا در خارج یک «زید» و یک «مصداق الإنسان» و یک شیء سوّم به نام «نسبت» وجود دارد؟ خیر، این‌گونه نیست بلکه «واقعیت زید» همان «واقعیت مصداق الانسان» است و در اینجا دو شیء مغایر نداریم که نسبت بیاید بین آن دو، ارتباط برقرار کند، بلکه در اینجا فقط یک واقعیت وجود دارد و آن «واقعیت زید» است. قسم دوّم: قضیّه حملیّه‌ای است که موضوع در آن قضیّه، مصداق واقعی محمول نیست بلکه فردیّت موضوع برای محمول، تبعی است و آنچه در حقیقتْ مصداق محمول است چیز دیگری است که عارض بر موضوع شده و واسطه در کار است، مثل:

«الجسم أبیض». ما اگر دیدیم جسمی در خارج، معروض بیاض قرار گرفته سه واقعیت داریم: جسم، بیاض و اتصاف جسم به بیاض. واقعیت اتصاف جسم به بیاض را دو گونه می‌توان حکایت کرد: الجسم له البیاض، الجسم أبیض. بین این دو نحوه حکایت، تفاوت وجود دارد شما وقتی می‌گویید: «الجسم أبیض»، وجود نسبت و ارتباط واقعی بین جسم و بیاض، مصحّح این قضیّه نمی‌شود، زیرا در این قضیّه کلمه «أبیض» محمول واقع شده است نه «له البیاض» و «أبیض» یعنی «سفید» آیا بین «سفید» و «جسم» مغایرت وجود دارد یا آنچه در خارج سفید است همان جسم است؟ به حسب واقعیت این‌گونه

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۵۶

نیست که ما یک «جسم» و یک «أبیض» و یک «نسبت» بین این دو داشته باشیم بلکه آنچه به حسب واقعیت موجود است، «بیاض

نسبت به جسم» است. امّا بین «جسم» و «أبیض» مغایرتی وجود ندارد و جسم همان أبیض و أبیض همان جسم است. بنابراین اگر واقعیت فوق را به صورت «الجسم أبیض» بیان کردیم در این قضیّه، نسبت وجود ندارد. ممکن است کسی بگوید: قضیّه «الجسم أبیض» را به قضیّه «الجسم ذات ثبت له البیاض» معنا می‌کنیم. می‌گوییم: در این صورت نیز بین «الجسم» و «ذات ثبت له البیاض» اتّحاد وجود دارد و هیچ‌گونه مغایرتی بین آن دو مطرح نیست. ولی اگر واقعیت را به صورت «الجسم له البیاض» مطرح کنیم که عنوان «بیاض» در محمول نقش داشته باشد، به حسب ظاهر در آن نسبت وجود دارد. آنچه گفته شد در مورد قضایایی چون «زیدٌ قائمٌ» و «زیدٌ له القیام» و «زیدٌ فی الدار» نیز مطرح است.

بررسی قضایایی که در آنها به حسب ظاهر، نسبت وجود دارد:

در قضایایی چون «زیدٌ له القیام» و «الجسم له البیاض» و «زیدٌ فی الدار» و به‌طور کلّی قضایایی که در تشکیل آنها به حرف نیاز داریم و اگر حرف نیاوریم حملْ صحیح نمی‌شود مگر مجازاً، به حسب ظاهر، نسبت وجود دارد ولی آیا به حسب واقع هم در این‌ها نسبت وجود دارد؟ نحویین این‌گونه قضایا را «قضایای مؤوّله» می‌نامند و می‌گویند: این قضایا اگرچه ظاهرشان چنین است ولی باطن آنها چیز دیگری است، زیرا محمول در این قضایا، در حقیقت همان متعلّق جارّ و مجرور است که در کلام ذکر نشده و محذوف است.

بنابراین، در قضایای «زیدٌ فی الدار» و «الجسم له البیاض» تقدیر چنین است: «زیدٌ کائن فی الدار» و «الجسم ثابت له البیاض».

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۵۷

در این صورت مسئله روشن است، زیرا اگرچه بین «زید» و «دار» نسبت وجود دارد ولی بین «زید» و «کائن فی الدار» هیچ‌گونه مغایرتی وجود ندارد و «کائن فی الدار» همان «زید» و «زید» همان «کائن فی الدار» است. و زمانی که بین این دو، اتّحاد وجود داشت، دیگر نسبت نمی‌تواند مطرح باشد. نسبت نیاز به دو طرف متغایر دارد و در اتّحاد، دو چیز مطرح نیست، همان گونه که در «زیدٌ قائمٌ» گفتیم بین زید و قائم نسبت وجود ندارد چون این دو یک چیزند. ولی اگر گفته شود در قضیّه «الجسم له البیاض» متعلّقی وجود ندارد و جارّ و مجرور بدون اینکه متعلّق به چیزی باشد خبر واقع شده است می‌گوییم: اوّلًا: مشهور که قضیّه حملیّه را مرکب از سه جزء می‌دانند می‌گویند: «در قضیه «الجسم له البیاض»، نسبت در رابطه با خود قضیّه مطرح است، ولی ما می‌گوییم: «در قضیّه «الجسم له البیاض» آنچه بر نسبت دلالت دارد، لام است، شاهد این مطلب این است که نسبت موجود در قضیّه «الجسم له البیاض» در مرکب ناقصی که «له» در آن باشد نیز وجود دارد، مثلًا اگر قضیّه «الجسم له البیاض» را به‌صورت مرکب ناقص درآورده و موضوع برای قضیّه دیگری قرار دهید و مثلًا بگویید: «الجسم الذی له البیاض ...» همان نسبت موجود در «الجسم له البیاض» در اینجا نیز وجود دارد. و از نظر رساندن معنای نسبت، فرقی بین این دو نیست بلی در اوّلی مسأله تصوّر و در دوّمی مسأله تصدیق مطرح است ولی این مسئله ربطی به اصل افاده نسبت ندارد.

درحالی‌که اگر نسبت، مربوط به قضیّه حملیّه بود نباید در مرکب ناقص، همان نسبت وجود داشته باشد». بنابراین مسأله نسبت در «الجسم له البیاض» ارتباطی به قضیّه ندارد. ثانیاً: آیا خبر در قضیّه «الجسم له البیاض» چیست؟ اگر از «کائن»- که نحویّین می‌گویند- صرف‌نظر کنیم، بدون تردید باید بگوییم: خبر، «له البیاض» است نه «بیاض» تنها، زیرا نمی‌توان گفت: «له، همانند جمله‌ای معترضه بین موضوع و محمول قرار گرفته و دخالتی در موضوع و محمول ندارد». حال از مشهور سؤال

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۵۸

می‌کنیم: شما که معتقدید در قضیّه حملیّه باید نسبت وجود داشته باشد آیا در قضیّه «الجسم له البیاض» بین موضوع (الجسم) و

محمول (له البیاض) نسبتی وجود دارد؟

بـدون شـک، پاسـخ مشـهور منفی است و نسـبتی که آنهـا مطرح می‌کننـد بین «الجسم» و «البیاض» مطرح است نه بین «الجسم» و «له البیاض» که به عنوان محمول در قضـیّه مطرح است. در جمله «زیـدٌ فی الـدار» نیز نسبت بین «زیـد» و «الدار» مطرح است درحالی‌که محمول «فی الـدار» است نه «الـدار». بنـابراین وقتی مـا این‌گونه قضایا را نیز بررسـی کنیم، می‌بینیم اگر در آنها برطبق مبنای نحویین، «کـائن» و «ثابت» و امثال این‌ها را در نظر بگیریم، نسـبتی در آنها وجود نـدارد و اگر بر غیر مبنای نحویین عمل کنیم، نسـبت موجود در قضـیّه نمی‌توانـد به خود قضـیّه حملیّه مربوط باشـد بلکه مربوط به چیزی است که خارج از دایره عنوان قضـیّه حملیّه است. نتیجه اینکه در هیـچ‌یک از اقسـام قضایـای حملیّه مـا نتوانسـتیم وجود نسـبتی را ثـابت کنیم که به خود قضـیّه مربوط بوده و بین موضوع و محمول مطرح باشـد. علاوه بر این، آنچه گفته می‌شود در مورد قضایـای موجبه است درحـالی‌که کلاـم مشـهور در رابطه بـا وجود نسبت در قضایای حملیّه، اطلاق داشته و قضایای سالبه را نیز در بر می‌گیرد. با این فرق که در قضایای موجبه، یک امر ایجابی نسبت داده می‌شود ولی در قضایای سلبیه، امری سلبی.

بررسی کلام مشهور در مورد قضایای سالبه:[۲۰۲]

اصول فقه شیعه ؛ ج ۱ ؛ ص ۳۵۸

ایای سالبه بر دو نوع است: قضیّه سالبه مانند: «زیدٌ لیس بقائم» و قضیّه سالبه مانند: «لیس زیدٌ فی الدار». در قضیّه سالبه «لیس زیدٌ فی الـدار» در خـارج دو چیز وجود دارد، یکی «زیـد» و دیگری «دار»، و از بـاب مسامحه می‌توان یک نسبت سـلبی فرض کرد. ولی در قضیّه سالبه «زیدٌ لیس بقائم» هیچ ارتباطی بین «زید» و «قائم» وجود

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۵۹

نـدارد و اصـلًا «قیام» وجود خارجی ندارد پس چگونه «سـلب قیام» را به «زید» نسبت می‌دهید؟ آنچه در خارج وجود دارد فقط زید است و قیامی برای او محقق نیست تا بتوان نسـبتی بین «زیـد» و «قیام» درنظر گرفت. به عبارت دیگر: سـلب، امری عـدمی است و امر عـدمی نمی‌توانـد به عنوان یکی از طرفین نسـبت قرار گیرد و برفرض که بتوان این معنا را- بر خلاف واقع- پذیرفت، در قضـیّه «زیدٌ لیس بقائم» نه تنها مسأله «نسبت سـلب» مطرح است بلکه برای نسبت یک طرف وجود دارد و آن «زیـد» است در حالی که ما برای تحقق نسـبت دو چیز نیـاز داریم. مگر اینکه کلاـم مشـهور را- بر خلاـف ظـاهر کلامشان- توجیه کرده و بگوییم: اگرچه ظاهر کلام مشـهور این است که در قضایای موجبه، «نسـبت ایجاب» و در قضایای سالبه، «نسـبت سـلب» مطرح است ولی مراد مشـهور از «نسبت سلب» در قضایـای سـالبه، «سـلب نسبت» است، یعنی در قضـیّه «الجسم له البیـاض» بین جسم و بیاض، اثبات نسـبت می‌کنـد ولی در قضایای سالبه می‌خواهـد بگوید: «نسـبت تحقق ندارد». و عدم تحقق نسبت یا به جهت این است که یکی از طرفین وجود ندارد و یا به جهت این است که بین طرفین، ارتباطی وجود ندارد.

و مشـهور نمی‌خواهنـد بگویند: «در قضایای سالبه، نسبت سـلب تحقق دارد». با این توجیه می‌توان از اشـکال در مورد قضایای سالبه رهایی یافت ولی همان گونه که ملاحظه کردید در قضایای موجبه نیز نسـبت تحقق ندارد و در این جهت، فرقی بین قضایای سالبه و قضایای موجبه نیست.

اشکال بر کلام علمای بیان و منطق:

علمای بیان و منطق بر اساس مبنای مشهور، قائل به وجود نسبت در قضایا شده‌اند که این را نیز باید توجیه کرد. مثلًا در منطق می‌گویند: «العلم إن کان إذعاناً للنسبهٔ فتصدیق و إلّا فتصوّر»[۲۰۳]. در حالی که ما گفتیم: در مثل «زیدٌ إنسانٌ» نسبتی

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۶۰

وجود ندارد، زیرا نسبت، دو طرف متغایر می‌خواهد و بین «زید» و «انسان» مغایرتی نیست. در معانی بیان نیز می‌گویند: «القضیّهٔ إن کانت لنسبتها واقع تطابقه فهی صادقهٔ»[۲۰۴]. معنایش این است که باید در واقع هم نسبت وجود داشته باشد، در حالی که هیچ نسبتی وجود ندارد و اگر هم وجود داشته باشد، ارتباطی به قضیّه ندارد. بلکه مربوط به استعمال حرف است خواه در مرکّب تامّ باشد یا در مرکّب ناقص.

ملاک حمل در قضایای حملیّه چیست؟

در مباحث قبلی گفتیم: «اساس در باب قضایا همان واقعیت و قضیّه محکیّه است، و آنچه در رابطه با قضیّه محکیّه مطرح باشد در قضیّه لفظیّه و قضیّه معقوله هم مطرح است». بنابراین آنچه بعضی تصور کرده‌اند که «وجود نسبت در قضیّه لفظیه را می‌پذیریم ولی در قضیّه محکیّه نسبتی وجود ندارد»، مورد قبول نیست، زیرا قضیّه لفظیّه نشانگر واقع است بدون اینکه اختلافی بین واقع و قضیّه لفظیه در کار باشد و اصولًا وجود اختلاف بین این دو، منجرّ به کذب قضیّه خواهد شد. الفاظ، فقط جنبه حکایت و مرآتیت دارند خواه به صورت لفظ تصوری باشند، یا به صورت جمله تصدیقی. این‌ها واقعیت خود را باید نشان دهند. لفظ انسان باید حکایت از تمام واقعیت انسان داشته باشد. زید هم از تمام معنای زید و جمله «زیدٌ إنسانٌ» هم همان واقعیت محکیّه را باید نشان بدهد و نمی‌توان بین مرحله واقع و مرحله لفظْ تفکیک قائل شد و در یکی، وجود نسبت را پذیرفته و در دیگری انکار کرده و احیاناً کلام مشهور را نیز این‌گونه توجیه کرد که مشهور نظرشان به قضیّه لفظیّه بوده و در رابطه با واقع سخنی نگفته‌اند.

قضیّه لفظیه، دنبال قضیّه واقعیّه و مطابق با آن است. لفظ، از واقع حکایت می‌کند و واقعیت- به همان نحوی که در واقع است- توسط لفظ در ذهن سامع نقش می‌بندد و

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۶۱

قضیّه معقوله تشکیل می‌شود. به‌همین‌جهت، هیچ‌گونه اختلافی بین این قضایا- در مقام حکایت- وجود ندارد و ما قبل از شروع بحث گفتیم: «اساس در این قضایا در مراحل سه‌گانه، همان واقعیت مسئله است. آنچه به عنوان واقعیت است، آنها هم دنبال واقعیتند». پس اگر در واقعیت، نسبت را ملاحظه نکردیم، معنا ندارد در قضیّه لفظیّه یا معقوله نسبت را ملاحظه کنیم. وقتی مسأله نسبت کنار رفت، این سؤال مطرح است که ملاک حمل در قضایای حملیّه چیست؟ ملاک حمل در قضایای حملیّه همان چیزی است که مرحوم آخوند در باب مشتق مطرح کرده است. ظاهر کلام مرحوم آخوند در بحث «استعمال لفظ و اراده نوع» این است که ایشان کلام مشهور در رابطه با ترکّب قضایا از سه جزء را پذیرفته است ۲۰۵] ولی در باب مشتق از این حرف عدول کرده و صراحتاً ملاک حمل را عبارت از اتّحاد و هوهویت می‌داند. «هو» اوّل اشاره به موضوع و «هو» دوّم اشاره به محمول است یعنی موضوع، این محمول است و بین موضوع و محمولْ اتّحاد تحقّق دارد. ولی آیا این هوهویت و اتّحاد چگونه است؟ در پاسخ این سؤال باید گفت: هوهویت دارای مراتبی است: بالاترین مرتبه آن این است که هم در وجود خارجی و هم در مفهوم و هم در ماهیت، اتّحادْ وجود داشته باشد، مثل «الإنسان إنسان». مرتبه بعدی این است که در وجود خارجی و ماهیت، اتّحادْ وجود داشته باشد ولی در عالم مفهوم، اتّحادی وجود نداشته باشد، مثل: «الإنسان حیوان ناطق». مرتبه سوّم- و نازل‌ترین مرتبه- این است که فقط در وجود خارجی، اتّحادْ وجود

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۶۲

داشته باشد و در عالم مفهوم و ماهیت، اتّحادی وجود نداشته باشد، مانند قضیّه «زیدٌ إنسانٌ» به حمل شایع صناعی. بنابراین وقتی قضیّه «زیدٌ إنسانٌ» را تشکیل می‌دهیم، اگر اتّحاد و هوهویت خارجی وجود داشته باشد این قضیّه حملیّه صادق است. ولی اگر همین قضیّه بخواهد به ملاک اتّحاد در ماهیت تشکیل شود قضیّه کاذبی خواهد بود، زیرا بین زید و انسان، اتّحاد ماهوی وجود ندارد. در مثال «الجسم أبیض»- که نوع دوّم از قضیّه حملیّه به حمل شایع است- نیز مسئله روشن است و بین «الجسم» و «أبیض» اتّحاد و هوهویت خارجی مطرح است.

نسبت بین «الجسم» و «أبیض» عموم و خصوص مطلق است و در جسم خارجی، دو عنوان «الجسم» و «أبیض» جمع شده‌اند. و اگر در جائی نسبت عموم و خصوص من وجه هم باشد، در مادّه اجتماعشان اتّحاد وجودی مطرح است، مثل اتّحادی که بین صلاهٔ و غصب- در مسأله اجتماع امر و نهی- مطرح می‌شود. اشکال در مثل «زیدٌ فی الدار» است. ما اگرچه در بحث‌های گذشته، نسبت را بنا بر هر دو فرض- نظر نحویین و نظر غیر آنان- انکار کردیم ولی در اینجا باید بررسی کنیم که چرا نحویین این سنخ قضایا را به عنوان «قضایای مؤوّله» مطرح کرده‌اند؟ نظر نحویین این بوده است که ما نمی‌توانیم «فی الدار» را با قطع‌نظر از تعلّق به «کائن» و امثال آن، به عنوان محمول برای «زید» قرار دهیم، زیرا «فی» مفید ظرفیت است و ظرفیتْ یک واقعیت سوم و غیر از «زید» و «دار» است. ظرفیت، نه می‌تواند با «زید» اتّحاد داشته باشد و نه با «دار». به‌همین‌جهت نحویین ناچار شدند بگویند:

«فی الدار» نمی‌تواند حمل بر زید شود، بله «ما فی الدار» یا «من فی الدار» می‌تواند حمل شود. همان گونه که در مثل «الجسم بیاض» اگر جنبه مسامحه را کنار بگذاریم نمی‌توانیم «بیاض» را بر «الجسم» حمل کنیم زیرا «الجسم» وجود جوهری و «بیاض» وجود عرضی است و بین جوهر و عرض می‌توان نسبت برقرار کرد ولی حمل نمی‌توان تشکیل داد، مگر اینکه «بیاض» را به معنای «أبیض» بگیریم یا اینکه از باب تسامح-

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۶۳

مانند زیدٌ عدلٌ- حمل را تشکیل دهیم. «فی الدار» نیز- به همین ملاکی که در «بیاض» مطرح شد- نمی‌تواند محمول برای «زید» واقع شود و برای چنین امری باید آن را متعلّق به «کائن» و امثال آن فرض کنیم. در این صورت، بین «زید» و «کائن فی الدار» اتّحاد وجودی مطرح است یعنی «زید» همان «کائن فی الدار» است. بنابراین معنای «مؤوّله» بودن در این قضایا این است که این قضایا به حسب صورت نمی‌توانند قضیّه حملیّه باشند بلکه باید در آنها حذف یا تأویلی باشد که با توجّه به آن حذف یا تأویل، بتوان قضیّه حملیّه را تشکیل داد. نتیجه اینکه اگر ملاک صحت حمل را «هوهویت» قرار دهیم این ملاک در تمام قضایا وجود دارد اگرچه مراتب آن فرق می‌کند. و در این صورت بین مراحل سه‌گانه قضیّه- یعنی مرحله لفظ، مرحله معنا و مرحله واقعیت- هیچ اختلافی وجود ندارد. این مسئله در قضایای سالبه نیز جریان دارد، یعنی ملاک حمل در قضایای سالبه نفی اتّحاد و هوهویت است. ممکن است کسی بگوید: در قضایای حملیّه موجبه چون مسئله اثبات هوهویت مطرح است، هم با هوهویت در وجود می‌سازد و هم با هوهویت در وجود و ماهیت و هم با هوهویت در وجود و ماهیت و مفهوم. ولی در قضایای سالبه وقتی گفته می‌شود:

«هوهویت وجود ندارد»، معنایش این است که هیچ هوهویّتی وجود ندارد. آیا واقعاً در قضایای سالبه باید هیچ هوهویّتی وجود نداشته باشد؟ و این به عنوان یک فرق بین قضایای موجبه و سالبه است؟ در جواب می‌گوییم: مسئله این‌گونه نیست بلکه در هر قضیّه سالبه، آن هوهویتی سلب می‌شود که برفرض تشکیل قضیّه موجبه- با همان ارکان- مورد اثبات قرار می‌گرفت، مثلًا در قضیّه «زیدٌ قائم» می‌گفتیم: هوهویت خارجی و اتّحاد وجودی، وجود دارد. در قضیّه «زیدٌ لیس بقائم» نیز همان هوهویت خارجی و اتّحاد وجودی سلب می‌شود و کاری به هوهویت مفهومی و ماهوی ندارد. و در قضیّه «الإنسان حیوان ناطق» ملاک حمل، اتّحاد ماهوی است و به مفهوم و وجود کاری نداریم، اگرچه

اصول فقه شیعه، ج۱، ص: ۳۶۴

لازمه اتّحاد در ماهیت، اتّحاد در وجود هم هست ولی در این حمل کاری به اتّحاد در وجود نداریم. حال اگر بگوییم: «الإنسان لیس بحیوان ناهق» معنای این قضیّه سلبیّه، سلب اتّحاد وجودی نیست بلکه آنچه در این قضیّه، سلب می‌شود از سنخ همان چیزی است که در قضیّه «الإنسان حیوان ناطق» اثبات می‌شد. یعنی در هر دو، اتّحاد ماهوی مطرح است، در اوّلی اتّحاد ماهوی ثابت می‌شود و در دوّمی نفی می‌شود. بنابراین، ملاک در قضایا فرق دارد. و حتی در مثل «الإنسان إنسان» که اتّحاد در مفهوم مطرح است، می‌توان بر اساس اتّحاد مفهومی، قضیّه‌ای سالبه تشکیل داد و چنین گفت: «الإنسان لیس بحیوان ناطق» یعنی «انسان» و «حیوان ناطق» اتّحاد مفهومی ندارند و اگر «الإنسان حیوان ناطق» را روی ملاک اتّحاد مفهومی تشکیل دادید، غلط است، زیرا اتّحاد «انسان» و «حیوان ناطق» اتّحاد ماهوی است نه مفهومی.

پس ملاک در قضایای سالبه، سلب اتّحاد و هوهویت است. ولی آن اتّحاد و هوهویتی سلب می‌شود که اگر این قضیّه سالبه را به موجبه تبدیل می‌کردیم آن قضیّه موجبه واجد آن هوهویت بود. قضیّه «زیدٌ لیس بقائم» در مقابل «زیدٌ قائمٌ» است و همان گونه که در قضیّه «زیدٌ قائمٌ» اتّحاد وجودی مطرح است در قضیّه «زیدٌ لیس بقائم» هم نفی اتّحاد وجودی مطرح است.

مباحث خبر و انشاء

پس از بیان مقدّمه فوق در رابطه با قضایای حملیّه، به بحث در مورد خبر و انشاء می‌پردازیم. مرحوم آخوند پس از آنکه مبنای خودشان را در رابطه با حروف ذکر کرده و فرمود: «حروف در تمام مراحل سه‌گانه «وضع، موضوع له و مستعمل فیه» متّحد می‌باشند و اختلاف بین اسم و حرف، فقط از ناحیه مقام استعمال است»، در دنباله بحث می‌فرماید: «بعید نیست اختلاف بین خبر و انشاء نیز مانند اختلاف بین حروف و اسماء باشد

اصول فقه شیعه، ج۱، ص: ۳۶۵

یعنی خبر و انشاء هم در مراحل سه‌گانه «وضع، موضوع له، مستعمل فیه» متّحد بوده و فقط از ناحیه مقام استعمال با یکدیگر تفاوت داشته باشند».[۲۰۶] اگرچه در بیان این مطلب، عبارتی ذکر کرده است که از ظاهر آن برمی‌آید «مستعمل فیه» در خبر و انشاء تفاوت دارند ولی ظاهر عبارت، مقصود ایشان نیست بلکه مراد همان چیزی است که بیان کردیم.

مراد از خبر و انشاء چیست؟

جملاتی را که متکلّم در مقام افاده مقصودش به کار می‌برد بر سه قسم است: ۱- جملاتی که فقط در مقام اخبار به‌کارمی‌روند و استعمال آنها در مقام انشاء باطل است، مثل جمله «زیدٌ قائمٌ». ۲- جملاتی که فقط در مقام انشاء به‌کارمی‌روند، مثل صیغه افعل. متکلّم به هر غرضی که این صیغه را استعمال کند، این صیغه برای انشاء است. خواه وجوب را اراده کند یا استحباب یا جواز و غیر آن را، در همه این موارد صیغه افعل برای انشاء استعمال شده است، حال گاهی برای انشاء وجوب و گاهی برای انشاء استحباب و گاهی در مقام توهّم حظر استفاده می‌شود که در این صورت انشاء جواز و مشروعیت فعل است. البته بحث ما در مورد معانی حقیقی صیغه افعل است و الّا معانی دیگری نیز برای صیغه افعل وجود دارد که معانی مجازی می‌باشند. ۳- جملاتی که گاهی در مقام اخبار و گاهی در مقام انشاء استعمال می‌شوند، مثل جمله «بعتُ داری». فعل مضارع نیز گاهی به‌صورت خبریه و در مقام انشاء به‌کارمی‌رود مثل اینکه شخصی از امام علیه السلام در مورد نماز کسی سؤال می‌کند و حضرت در جواب می‌فرمایند: «یعید صلاته .

این جمله، اخبار است ولی از آن وجوب استفاده می‌شود و گاهی هم «یعید صلاته در مقام اخبار از آینده است یعنی در آینده نمازش

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۶۶

را اعاده می‌کند. موضوع بحث مرحوم آخوند در اینجا «قسم سوّم» است یعنی آیا جمله «بعتُ داری» در مقام اخبار با همین جمله در مقام انشاء تفاوت دارد؟ آیا این جمله دارای دو معنای متضاد است؟ مرحوم آخوند می‌خواهد بفرماید: این‌گونه جملات دارای یک معنا هستند، «بعتُ» یعنی فروختم، و این معنا هم در مورد انشاء وجود دارد و هم در مورد اخبار، یعنی موضوع له و مستعمل فیه در خبر و انشاء یک چیز است و آن همان معنای «فروختم» می‌باشد. ولی فرق در این جهت است که اگر «فروختم» در مقام انشاء بیع به کار رود، «فروختمِ انشائی» و اگر در مقام اخبار به کار رود، «فروختمِ اخباری» است. و خلاصه اینکه مقام وضع و موضوع له و مستعمل فیه در خبر و انشاء یک چیز است و فقط در مقام استعمال، بین خبر و انشاء تفاوت وجود دارد. البته در کلام مرحوم آخوند مسامحه‌ای وجود دارد، زیرا ایشان به دنبال استعمال، کلمه «فی» را ذکر کرده و چنین فرموده است: «فیکون الخبر موضوعاً لیستعمل فی حکایهٔ ثبوت معناه فی موطنه». ظاهر این عبارت این است که «مستعمل فیه» در خبر و انشاء تفاوت دارند، درحالی‌که مراد مرحوم آخوند این است: «لیستعمل فی معناه فی مقام قصد حکایهٔ المعنی». زیرا اگر بخواهیم ظاهر کلام ایشان را مورد توجّه قرار دهیم تشبیه خبر و انشاء به باب اسماء و حروف، از بین می‌رود. درحالی‌که ایشان می‌خواهد با کلمه «لا یبعد» همان جهتی را که در اسماء و حروف مطرح است در مورد خبر و انشاء نیز پیاده کند، یعنی می‌خواهد بفرماید: وضع و موضوع له و مستعمل فیه در خبر و انشاء تفاوتی ندارند ولی مقام استعمال فرق دارد. «بعتُ خبری» در جایی استعمال می‌شود که بخواهد از گذشته خبر دهد و «بعتُ انشائی» در جایی استعمال می‌شود که قصد انشاء بیع داشته باشد ولی در هر دو صورت، «بعتُ» در معنای «فروختم» به‌کارمی‌رود و از نظر معنا فرقی ندارند. اشکال بر مرحوم آخوند:

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۶۷

اوّلًا: مطلب فوق با مبنای مرحوم آخوند در بحث حروف سازگار نیست. ایشان کلام مشهور در مورد اسماء و حروف- که می‌گفتند در اسماء وضع عام و موضوع له عام و در حروف وضع عام و موضوع له خاص است- را رد کرده و فرمود: «لحاظ خصوصیت- چه خصوصیت ذهنیه باشد و چه خصوصیت خارجیه- در موضوع له و مستعمل فیه محال است، زیرا لحاظ هرکدام دارای تالی فاسد است». و بعد از اثبات استحاله، مبنای خود را مطرح کرد که حروف و اسماء در تمام مراحل یکسانند ولی ظرف استعمال آنها با یکدیگر تفاوت دارد. ما می‌گوییم: اگر در بحث حروف این‌گونه با قاطعیت مسأله لحاظ را محال دانستید، چرا وقتی به باب خبر و انشاء می‌رسید به کلمه «لا- یبعد» تعبیر می‌کنید؟ آنچه از «لا- یبعد» استفاده می‌شود این است که احتمال دارد مسأله خبر و انشاء به‌گونه دیگری باشد و بین «بعتُ اخباری» و «بعتُ انشائی» در معنا فرق باشد. آیا چه خصوصیتی در مورد خبر و انشاء وجود دارد که این‌گونه تعبیری آورده‌اید ولی در مورد اسماء و حروف با قاطعیت، حرف مشهور را رد کرده و نتیجه گرفتید بین حروف و اسماء مغایرتی نیست؟ ثانیاً: واقعیت مسئله این است که تفاوت بین اسماء و حروف، تفاوت واقعی و حقیقی است. و آن واقعیتی که اسماء از آن حکایت می‌کنند، غیر از واقعیتی است که حروف از آن حکایت می‌کنند و به تعبیری که ما گفتیم: کلمه «ابتداء» اسم است و از مفهوم و عنوان ابتداء حکایت می‌کند. ولی «مِنْ» از معنونها و نسبت‌های خارجیه که بین دو طرف حاصل می‌شود حکایت می‌کند. واقعیاتی که «مِنْ» از آنها حکایت می‌کرد واقعیت قسم چهارم است که در مباحث گذشته پیرامون آن سخن گفتیم. بنابراین بین «مِنْ» و «ابتداء» تفاوت کامل وجود دارد و نمی‌توان موضوع له و مستعمل فیه آن دو را یک چیز دانست. مسأله خبر و انشاء را نیز روی همین مبنا حل کرده می‌گوییم: اگرچه در بحث ابتداء دو لفظ داریم، لفظ «ابتداء» به عنوان اسم و لفظ «مِنْ» به

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۶۸

عنوان حرف و در باب «بعتُ» یک لفظ، ولی چه مانعی دارد که همین جمله دارای دو معنای متضاد و دو حقیقت باشد؟ «بعتُ خبری» به معنای حکایت از واقعیتی است که در زمان گذشته در خارج اتفاق افتاده است. ولی «بعتُ انشائی» فاقد معنای حکایت است و می‌خواهد به نفس همین لفظ، ایجاد بیع کند. بنابراین تفاوت بین «بعت خبری» و «بعتُ انشائی» از جهت مقام استعمال نیست بلکه مغایرت بین آن دو، مربوط به موضوع له و مستعمل فیه است. این معنا مورد قبول عرف نیز می‌باشد. و مؤید این معنا این است که کلمه «فروختم» در فارسی دارای دو معناست: یکی «فروختم در زمان گذشته» و دیگری «با این جمله انشاء بیع کردم» و اگر ما «بعتُ» خبری و انشائی را به معنای «فروختم» ترجمه می‌کنیم این به معنای اشتراک در معنا نیست بلکه «فروختم» دارای دو جهت است و عین همین بحث که در «بعتُ» است، در کلمه «فروختم» نیز مطرح است که آیا «فروختم خبری» با «فروختم انشائی» در چه جهت تفاوت دارند؟ به نظر ما در «فروختم» فارسی نیز همان دو معنای متضادّ که در «بعتُ» است، وجود دارد. نتیجه این که، هرچند ما خودمان در توضیح کلام مرحوم آخوند این حرف را مطرح کردیم ولی این شبیه به یک مغالطه بود و الّا خودِ «فروختم» هم دو معنا دارد.

بنابراین، به نظر ما اختلاف بین خبر و انشاء مربوط به معنا و مستعمل فیه است و ما نمی‌توانیم ملتزم شویم که معنا و مستعمل فیه آن دو یک چیز است ولی جای استعمال آنها فرق می‌کند. اشکال: با توجّه به اینکه در مقام اخبار و انشاء، خود جمله مطرح است نه لفظ مفرد، پس در «بعتُ» یک مادّه وجود دارد و یک هیئت. مادّه آن «بیع» و هیئت آن «هیئت متکلّم وحده» است. حال جای این سؤال است که وقتی ما می‌گوییم: «بین «بعتُ خبری» و «بعتُ انشائی» تفاوت وجود دارد»، آیا واضع علاوه بر وضع هریک از مادّه و هیئت به‌طور جداگانه، وضع دیگری برای جمله نیز دارد؟ و به عبارت دیگر: با توجّه به اینکه مسأله خبر و انشاء در رابطه با جمله مطرح است آیا واضع، جدای از وضع مادّه و هیئت، وضع سوّمی- در رابطه با خبر و انشاء- برای جمله نیز دارد؟ اگر

اصول فقه شیعه، ج۱، ص: ۳۶۹

پاسخ این سؤال منفی است پس چگونه می‌توان خبر و انشاء را از جمله «بعتُ» استفاده کرد؟ بلی، اگر می‌توانستیم بگوییم: «واضع این هیئت را یک‌بار برای خبر و یک‌بار برای انشاء وضع کرده است»، مشکل حلّ می‌شد ولی ما می‌دانیم که وضع در مورد «بعتُ» تفاوتی با وضع در مورد «ضربتُ» ندارد و همان گونه که در مورد «ضربتُ» نمی‌توان ملتزم به دو وضع- یکی برای خبر و یکی برای انشاء- شد در مورد «بعتُ» نیز نمی‌توان به چنین چیزی ملتزم شد. بلکه آنچه در مورد «ضربتُ» و «بعتُ» مطرح است وضع «مادّه ضَرْب و بَیْع» و وضع «هیئت متکلّم وحده» برای معانی خود می‌باشد. و روشن است که نمی‌توان این خصوصیت- استعمال در خبر و انشاء- را از مختصات مادّه «بیع» و یا از مختصات «هیئت متکلم وحده» دانست. پس شما که می‌گویید: «موضوع له و مستعمل فیه در خبر غیر از موضوع له و مستعمل فیه در انشاء است»، این تفاوت از کجای صیغه «بعتُ» استفاده می‌شود؟ بررسی اشکال: اشکال فوق سبب می‌شود که ما از آنچه در مورد خبر و انشاء گفتیم- یعنی تفاوت معنای «بعتُ خبری» با معنای «بعتُ انشائی»- و در دوره قبل نیز آن را تقویت کردیم، صرف نظر کرده و مسیر کلام را در مورد خبر و انشاء تغییر داده و بگوییم: «ضرْب» یک واقعیت است و ما وقتی می‌گوییم «ضربتُ»، از وقوع ضرب در زمان گذشته خبر می‌دهیم. ولی وقتی در مقام اخبار می‌گوییم: «بعتُ»، این جمله در عین حال که در مقام اخبار استعمال شده ولی از انشاء بیع در زمان گذشته خبر می‌دهد، زیرا بیع بدون انشاء نمی‌شود. و به عبارت دیگر: مخبرٌ به در «بعتُ اخباری» عبارت از انشائی است که در زمان گذشته تحقّق پیدا کرده است. و در حقیقت، ارتباط با انشاء در رابطه با «بعتُ خبری» نیز محفوظ است. حال که چنین است می‌گوییم: خصوصیت انشائیت در رابطه با «مادّه بیع»- با قطع‌نظر از هیئت- است. «بیع» را در لغت به «مبادلهٔ مال بمال» معنا کرده‌اند. این مبادله به معنای مبادله مکانی و جابه‌جا شدن ثمن و مثمن نیست بلکه مراد مبادله انشائی یعنی مبادله در تملیک و ملکیت است.

اصول فقه شیعه، ج۱، ص: ۳۷۰

فقهـاء نیز همین معنـا را مورد بحث قرار می‌دهنـد و این‌گونه نیست که بیع در لغت معنـای اخبـاری داشـته باشـد و در کلمـات فقهـاء معنای انشائی پیـدا کند. و اگر اختلافی بین لغت و تعریف فقهاء وجود دارد مربوط به خصوصـیات است و اختلاف در خصوصـیات معنـایش این نیست که «بیع» در اصـطلاح فقهـاء غیر از «بیع» در لغت است. بیع در لغت به معنای «مبادلـهٔ مال بمال» آمـده است و در اصـطلاح «انشـاء تملیـک عین بمـال». این اختلاـف به معنـای این نیست که «بیع» در اصـطلاح دارای معنـای انشاء است ولی در لغت معنـای اخباری دارد. بلکه بیع- همان گونه که گفتیم- هم در لغت و هم در اصـطلاح فقهاء دارای معنای انشاء است. بنابراین اگرچه مـا از جمله «بـاع زیـد داره» به جمله خبریه تعبیر می‌کنیم، ولی این جمله خبریه حکایت از انشاء گذشـته دارد و به معنای «صار إنشاء البیع متحققـاً فیما مَضـی است. حال می‌گوییم: واضع، «هیئت فَعَلْتُ» را وضع کرده تا گاهی دلالت بر گذشـته و گاهی دلالت بر حال کنـد، همـان گونه که در هیئت «یَفْعَلُ» می‌گوییـد: گـاهی دلالـت بر حال و گاهی دلالت بر اسـتقبال می‌کنـد بـدون اینکه حالیت و اسـتقبالیت، دو معنای متضاد در مضارع به‌وجود آورد. مضارع حالی با مضارع اسـتقبالی از نظر ماهیت فرقی ندارند و تنها تفاوتی که بین آن دو وجود دارد تفـاوت از نظر زمـان است. در «بعتُ» نیز می‌گوییم: بـا توجّه به اینکه در مادّه بیع، یک معنای انشائی غیر قابل انفکاک از لفظ بیع وجود دارد بنابراین، «بعتُ خبری» و «بعتُ انشائی» از جهت معنا فرقی ندارنـد و تنها تفاوتی که بین آن دو وجود دارد، تفـاوت از نظر زمـان است. «بعتُ خبری» دلالت بر انشاء بیع در زمان گذشـته و «بعتُ انشائی» دلالت بر انشاء بیع در زمان حال می‌کند. در نتیجه فرقی که بین «بعتُ خبری» با «بعتُ انشائی» وجود دارد، اوّلًا: فرق ماهوی نیست بلکه عنوان انشاء در هر دو محفوظ است و فرق فقط از جهت زمان است. ثانیاً: هیئت متکلّم وحده در ماضی برای این وضع شده است که گاهی دلالت بر زمان گذشته و گاهی دلالت بر زمان حال کنـد. این معنا در «هیئت باع و یبیع» وجود ندارد و مخصوص هیئت متکلّم‌وحده و متکلّم مع الغیر[۲۰۷] در ماضی است.

اصول فقه شیعه، ج۱، ص: ۳۷۱

این بهترین راه برای فرار از آن اشـکال است. اشـکال: ممکن است کسـی بگوید: آنچه گفته شد، در مورد بیع و نکاح و امثال این‌ها مـورد قبـول است ولی در مـورد جمله خـبریه‌ای که در مقـام انشـاء اسـتعمال شـده قابـل قبول نیست، مثلًا در جمله «یُعیـد الصـلاهٔ» یا «یغتسل»- اگر در مقام انشاء اسـتعمال شونـد- معنای انشائیت نه در مادّه «اعاده» و «اغتسال» وجود دارد و نه در جمله خبریه، پس این قسم از انشائیـات را چگونه حـل می‌کنیـد؟ جواب: اسـتعمال «بعتُ» در مقام انشاء و اخبار اسـتعمال حقیقی است ولی اسـتعمال جمله خبریه «یُعیـد» و «یغتسل» در مقام انشاء، اسـتعمالی مجازی است، و در اسـتعمال مجازی، تعـدد وضع و وضع خاص لازم نیست، بلکه فقط نیاز به مجوّز و مصحّح دارد.

ماهیت خبر و انشاء

اشاره

مـاهیت خبر روشن است. به‌وسـیله جمله خبریه می‌خواهیم از واقعیتی خبر دهیم که در زمـان گذشـته تحقق یـافته یـا در حـال حاضـر مشـغول تحقق یافتن است و یا در آینده تحقق می‌یابد. خود معنای خبر نیز چنین است، یعنی مستمع در جریان واقعیت نیست و شـما می‌خواهیـد با جمله خبریه او را از واقعیت مطّلع کنید. ولی ماهیت انشاء قدری ابهام دارد و برای روشن شدن معنای انشاء لازم اسـت در دو مرحله بحث کنیم:

مرحله اوّل آیا لفظ در حقیقت انشاء نقش دارد؟

اشاره

وقتی بـا لفظ «بعتُ» انشاء بیع می‌کنیم آیا این لفظ هم، در حقیقت انشاء نقش دارد یا اینکه انشاء در مرحله‌ای قبل از لفظ تحقق پیـدا می‌کند و لفظ برای ابراز انشاء

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۷۲

استـعمال می‌شود و در ماهیت انشاء دخالتی ندارد؟ البته نمی‌خواهیم بگوییم: «همه جا انشاء با لفظ است»، بلکه بحث در جایی است که بخـواهیم بـا لفـظ، انشـاء کنیم. اگر در این مرحله به این نـتیجه رسـیدیم که لفـظ در تحقق انشـاء مؤثر است، نوبت به مرحله دوّم می‌رسد که با این لفظ در عالم انشاء چه فعل و انفعالی تحقق پیدا می‌کند؟

نظریه آیت‌اللَّه خویی «دام ظلّه»

انشـاء عبـارت از اعتبـاری نفسـانی است ولی بـا توجّه به اینکه «مـا فی الضـمیر» انسان معلوم نیست، لفظ «بعتُ» می‌آیـد و از آن پرده برمی‌دارد و می‌گویـد در نفس بایع، ملکیت مشتری نسبت به بیع اعتبار شده است. لفظ «اشتریت» در کلام مشتری نیز همین نقش را دارد، یعنی آن اعتبار نفسانی که مشتری در مورد ملکیت بایع نسبت به ثمن در نظر گرفته است به‌وسیله «اشتریتُ» ابراز می‌شود. پس حقیقت انشـاء همـان اعتبـار نفسانی است که در قلب طرفین انشاء محقق می‌شود. در مورد صـلاهٔ هم، وجوب صـلاهٔ با «أقیموا» انشاء نمی‌شود بلکه در نفس مولاـ انشـاء وجوب صـلاهٔ می‌شود، و «أقیموا» آن انشاء قلبی را ابراز می‌کنـد. اشـکال: گاهی از اوقات ممکن است بایع در مورد ملکیت مشتری نسـبت به مثمن و مشتری در مورد ملکیت بایع نسبت به ثمن، اعتباری نفسانی داشـته باشـند، ولی شارع و عقلاء ملکیت را اعتبار نکننـد، مثلًا اگر کسـی مال غصبی را با علم به غصب به دیگری بفروشـد و مشتری نیز عالم به غصـب باشـد، در اینجـا اعتبـار نفسـانی بـایع و مشتری مورد امضـای عقلاـء و شـارع نیست. آیت‌اللَّه خویی «دام ظلّه» در پاسـخ اشـکال فوق می‌فرمایـد: بحث مـا در مورد انشـاء است و می‌خواهیم بگوییم: «این بـایع غـاصب هم انشاء بیع می‌کنـد یعنی در نفس خود، ملکیت مشتری نسـبت به مبیع و ملکیت خودش نسـبت به ثمن را اعتبـار می‌کنـد و با لفظ «بعتُ» از این اعتبار نفسانی خود پرده برمی‌دارد. و امضاء نکردن شارع و عقلاء به معنای عدم تحقق انشاء از ناحیه بایع و مشتری نیست».

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۷۳

آیت‌اللَّه خویی «دام ظلّه» سـپس برای اثبات مدّعای خود- که انشاء امری نفسانی است و لفظ در تحقق آن نقشـی ندارد- می‌فرماید: ما از کسانی که در باب انشاء روی لفظ تکیه دارند و می‌گویند: «ایجاد معنا به‌وسیله لفظ است»، سؤال می‌کنیم: آیا ایجاد معنا توسط لفـظ، مربوط به عـالم تکوین است یا مربوط به عالم اعتبار؟ روشن است که نمی‌توان ایجاد معنا توسط لفظ را مربوط به عالم تکوین دانست، زیرا لفـظ «بعتُ» نه در مشـتری تغییر تکوینی ایجـاد می‌کنـد و نه در مـبیع. و گفتن «اشتریتُ» نه در بـایع تغییر تکوینی ایجـاد می‌کنـد و نه در ثمن. و نیز نمی‌توان ایجـاد معنا توسط لفظ را مربوط به عالم اعتبار دانست، لفظ چه دخالتی می‌توانـد در عالم اعتبار داشـته باشـد؟ همان اعتبار نفسانی بایع و مشتری کافی است که ملکیت در عالم اعتبار تحقق پیدا کند. بلی، تنها نقشـی که لفظ دارد این است که می‌آید و اعتبار نفسانی را- که امری پنهان است- آشکار و ظاهر می‌کند.[۲۰۸] بررسی کلام آیت‌اللَّه خویی «دام ظلّه»:

اوّلًا: آنچه ایشان فرمود، خلاف وجدان است. ما وقتی به عرف و عقلاء و متشرعه مراجعه می‌کنیم، می‌بینیم معاملات آنان به مجرّد اعتبار نفسانی تحقّق پیدا نمی‌کند.

مثلًا در باب نکاح- که معاطات در آن متصوّر نیست و حتماً باید لفظ در کار باشد- آیا می‌توان ملتزم شد که مجرّد موافقت قبلی در تحقق زوجیت کافی است و صیغه هیچ‌گونه نقشی در این زمینه ندارد بلکه فقط برای پرده برداشتن از انشاء نفسانی به‌کاررفته‌است؟ اگر ما به وجدان خود مراجعه کنیم می‌بینیم صیغه‌های انشائی جنبه احداثی دارند نه جنبه حکایت از چیزی که حادث شده است. در مورد بیع هم مسئله این‌گونه است. ثانیاً: ما معتقدیم ایجاد معنا توسط لفظ، مربوط به عالم اعتبار است، و با وجود

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۷۴

این، لفظ را در تحقق معنا و ایجاد آن لازم می‌دانیم. توضیح: آنچه ایشان فرمود که «برای ایجاد معنا در عالم اعتبار، همان اعتبار نفسانی کافی است» این حرف جواب کسی می‌تواند باشد که تحقق معنا را به‌وسیله اعتبار نفسانی محال بداند. و ما چنین چیزی را محال نمی‌دانیم، ولی آیا هر چیزی که ممکن بود واقعیت هم دارد؟ ما دنبال این هستیم که ببینیم آیا واقعیت چیست؟ آیا می‌توان گفت: در انشاءات لفظیّه، لفظ دخالتی ندارد؟ ما وقتی واقعیت مسئله را ملاحظه می‌کنیم می‌بینیم عقلاء و شارع برای لفظ «بعتُ»- بما أنّه لفظ- در تحقق انشاء، نقش قائلند، یعنی لفظ در انشاء لفظی دخالت دارد نه اینکه انشاء مربوط به اعتبار قلبی باشد و تنها نقشی که لفظ دارد ابراز مافی‌الضمیر باشد. وقتی پدر به فرزند خود امر می‌کند، لفظْ برای تحقق امر، موضوعیت دارد و این‌گونه نیست که امر در نفس پدر ایجاد شده و لفظ، فقط برای ابراز آن باشد.

بنابراین، اگرچه کلام ایشان که اعتبار نفسانی را کافی می‌داند، محال نیست ولی مسئله را ثابت نمی‌کند. از راه عدم استحاله، نمی‌توان در همه جا واقعیت را ثابت کرد. خیلی چیزها ممکن است ولی واقعیت ندارد. ثالثاً: لازمه بیان ایشان این است که «بعتُ انشائی» هم به عنوان جمله خبریه مطرح باشد، زیرا روی مبنای خود اینان که فرق بین انشاء و خبر را بیان کرده‌اند، اگر کسی قبلًا خانه‌اش را فروخته و الآن بگوید: «بعتُ داری»، این جمله خبریه است. در «بعتُ انشائی» هم این خبر وجود دارد، زیرا ایشان می‌گوید: «بعتُ انشائی» حکایت از «اعتبار نفسانی» و «ما فی الضمیر» می‌کند و «ما فی الضمیر» اگر یک لحظه قبل هم تحقق پیدا کرده باشد، «بعتُ انشائی» همانند «بعتُ خبری» از امری که در زمان قبل اتفاق افتاده حکایت می‌کند. و در باب حکایت فرقی بین حکایت از بیعی که یک ماه قبل اتفاق افتاده با بیعی که یک لحظه قبل انجام شده، وجود ندارد». درحالی‌که اگر ما بگوییم «بعتُ» هیچ نقشی در تحقق انشاء ندارد و انشاء، در مرحله قبل از گفتن «بعتُ» در نفس محقّق شده است»، لازم می‌آید که «بعتُ» در تمام موارد، جمله خبریه باشد

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۷۵

که مخبر به آن- در کم و زیاد بودن زمان گذشته- فرق دارد. پیداست که ایشان نمی‌توانند ملتزم به چنین امری شوند.

مرحله دوّم ماهیت انشاء چیست؟

اشاره

وقتی نتیجه مرحله اول این شد که لفظ، در حقیقت انشاء دخالت دارد نوبت به مرحله دوم می‌رسد که ماهیت انشاء چیست؟ در مورد ماهیت انشاء نظراتی وجود دارد که لازم است پیرامون آنها بحث کنیم:

۱- نظریه مشهور

مشهور می گویند: انشاء عبارت از استعمال لفظ در معنا به انگیزه تحقق معنا در ظرف مناسب خود می‌باشد. برای روشن شدن کلام مشهور باید قبل از بررسی انشاء البیع، ملکیت را با قطع‌نظر از علل و اسباب آن بررسی کنیم و ببینیم ملکیت در چه ظرفی تحقّق پیدا می کند. زیرا ملکیت، اسباب مختلفی دارد: گاهی ملکیت به‌واسطه عامل اختیاری و یک‌طرفه است مثلًا اگر کسی مباحات را حیازت کند مالك آنها می‌شود. و گاهی ملکیت به واسطه عامل غیر اختیاری است، مثلًا وقتی کسی از دنیا برود، تمام یا بعض ترکه او- به اختلاف موارد- به صورت غیر اختیاری به ملکیت ورثه درمی‌آید. و گاهی هم ملکیت به انشاء تحقق پیدا می کند، انشاء بیع، صلح، اجاره و ... ملکیت- با قطع نظر از علل و اسباب آن- امری است که عقلاء و شارع آن را اعتبار می کنند، البته گاهی هم شارع، اعتبار عقلایی را قبول نمی کند. بنابراین، ظرف ملکیت عبارت از عالم اعتبار است به‌گونه‌ای که اگر اعتبار عقلایی یا اعتبار شارع نباشد،

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۷۶

مسأله‌ای به عنوان ملکیت تحقق پیدا نمی کند. ملکیت، مثل سواد و بیاض نیست که واقعیت خارجی داشته باشد و حتی مثل معانی حرفیه- که عبارت از نسب و اضافات واقعیه بود- نمی‌باشد. معانی حرفی، معانی واقعی است اگرچه وجود آن در مقابل جوهر و عرض وجود ضعیفی است ولی در مورد ملکیت وقتی می گوییم: «ملکیت حاصل شده است»، باید دنبال آن تفسیر کنیم و بگوییم: حصول ملکیت، مربوط به عالم اعتبار است. و شائبه‌ای از حقیقت و واقعیت در آن وجود ندارد. حال بنا بر نظر مشهور اگر حیازت سبب ملکیت باشد، حیازت، امری واقعی و ملکیت، امری اعتباری است. و اگر موت مورِّث سبب ملکیت باشد، موت، امری واقعی است و ملکیت وارث، امری اعتباری است. و در جایی که ملکیت با انشاء بیع حاصل شود، حقیقت انشاء جز این نیست که ما لفظ «بعتُ» را در معنای خودش (فروختن) استعمال کنیم ولی انگیزه ما از این استعمال این است که سبب دیگری- غیر از حیازت و موت و ...- برای اعتبار شارع و عقلاء محقّق کنیم. به عبارت دیگر: بایع می‌خواهد با انشاء بیع، سببی برای تحقق ملکیت در ظرف مناسب خودش- یعنی عالم اعتبار- ایجاد کند. در مورد نکاح نیز وقتی زوجه می گوید: «أنکحتكَ نفسی» می‌خواهد با استعمال این جمله در معنای خودش سببی برای تحقق زوجیت در ظرف مناسب خودش- یعنی عالم اعتبار- ایجاد کند نه اینکه مقصودش حکایت از گذشته باشد. اشکال بر کلام مشهور: اوّلًا: اگر در موردی طرفین معامله می‌دانند ایجاب و قبول اثری ندارد، مثلًا بایع و مشتری با علم به غصبیت مبیع اقدام به معامله کرده‌اند و یا زن شوهردار و مرد با علم به اینکه زن شوهردار است اقدام به نکاح کرده‌اند، بدون شك در این موارد انشاء صورت گرفته است ولی شارع و عقلاء برآن ترتیب اثر نداده‌اند و اگر بخواهیم بگوییم:

«انشائی صورت نگرفته»، این خلاف وجدان است. زیرا ما می‌بینیم همان گونه که بایع مالك با گفتن «بعتُ» انشاء بیع می کند بایع غاصب نیز با گفتن «بعتُ» انشاء بیع

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۷۷

می کند و از نظر انشاء بیع فرقی بین این دو وجود ندارد. تنها فرقی که بین این دو وجود دارد این است که بیع غاصب باطل و بیع مالك صحیح است. بطلان بیع غاصب، به این معنا نیست که او انشاء بیع نکرده بلکه به این معناست که شارع و عقلاء بر انشاء بیع او ترتیب اثر نمی‌دهند. حال می گوییم: اگر از بایع غاصب، انشاء بیع تحقق پیدا کرده است، تعریف مشهور برای انشاء صحیح نخواهد بود، زیرا مشهور می گفتند:

«انشاء، استعمال لفظ در معنا به انگیزه تحقق معنا در عالم اعتبار است». وقتی این شخص می‌داند که معنا در عالم اعتبار تحقق پیدا نمی کند و عقلاء و شارع آثار ملکیت و زوجیت را بار نمی کنند، آیا با علم به این مطلب باز هم می‌تواند بگوید: «من «بعتُ» را در

معنای خودش به کار برده‌ام به این انگیزه که شارع و عقلاء معنای آن را اعتبار کنند»؟ و خلاصه اینکه اگر بخواهیم بگوییم: «در این موارد انشاء تحقق ندارد»، این خلاف وجدان است و اگر بگوییم: «تحقّق دارد»، تعریف مشـهور منطبق برآن نمی‌باشد. و این اشـکال مسلّمی بر مشـهور است. ثانیـاً: بر اساس حرف مشـهور بایـد دایره انشا محـدود به امور اعتباریه باشـد درحالی‌که در باب طلب گفته می‌شـود: «طلـب دارای دو واقعیت است: ۱- واقعیت خـارجی یعنی اراده قـائم به نفس انسـان. ۲- واقعیت ذهنی یعنی تصـوّر مفهـوم طلب». تصور مفهوم طلب مثـل تصور مفهوم انسان است یعنی همان گونه که با تصور مفهوم انسان، واقعیتی ذهنی برای مفهوم ذهنی انسـان تحقق پیـدا می‌کنـد، با تصور مفهوم طلب نیز یک واقعیت ذهنی برای ماهیت طلب محقق می‌شود. حال جای این سؤال است که آیا انشاء- بنا بر آنچه مشـهور فرموده‌اند- در رابطه با طلب معنا دارد؟ مشهور می‌گویند: «انشاء عبارت از بکار بردن لفظ در معنا، به انگیزه تحقّق معنـا در عـالم اعتبـار است» درحـالی‌که طلب دارای وجـود واقعی و وجـود ذهنی است و نمی‌تـوان برای آن، وجـود اعتباری فرض کرد که با گفتن «افْعَل» بخواهیم آن وجود را در عالم

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۷۸

اعتبار محقّق سازیم. ولی ممکن است مشـهور بگوینـد: «در باب طلب، نمی‌توان ملتزم به انشاء شد و همان گونه که انشاء در رابطه با ماهیت انسان معنا ندارد و کسی نمی‌تواند ماهیت انسان را انشاء کند، در رابطه با طلب نیز کسی نمی‌تواند ماهیت طلب را انشاء کند. طلب- هماننـد انسان- دارای وجود خارجی و وجود ذهنی است و چنین چیزی قابل انشاء نیست. بنابراین، اشـکال دوّم در صورتی بر مشهور وارد است که مشهور، مفهوم طلب را قابل انشاء بدانند، در غیر این صورت اشکال وارد نخواهد بود.

۲- نظریه محقّق خراسانی رحمه الله

محقّق خراسـانی رحمه الله می‌فرمایـد: غیر از وجـود ذهنی و وجـود خـارجی و وجـود لفظی و وجود کـتبی، وجود دیگری به عنوان «وجود انشـائی» نیز داریم. وجود انشـائی عبـارت از این است که لفظی در معنـای خود اسـتعمال شود ولی هـدف اسـتعمال‌کننده این باشد که آن معنا به نفس همین استعمال تحقّق پیدا کند.

مثل اینکه شـما لفظ «بعتُ» را در معنای خودش استعمال کنید و هدفتان این باشد که آن معنا- یعنی تملیک- به نفس همین استعمال ایجاد شود، البته نه در واقع، بلکه ایجاد شود به وجود انشائی. مرحوم آخونـد گویا می‌خواهـد بفرماید: وجود انشائی، مانند ملکیت و زوجیت است.

یعنی همان گونه که ملکیت، امری اعتباری و قائم به غیر است، وجود انشائی نیز امری اعتباری است، مثلًا وقتی «بعتُ» می‌گوید، یک چیزی وجود انشـائی پیـدا می‌کنـد که عبـارت از ملکیت مـبیع نسـبت به مشتری است ولی این‌گونه نیست که همیشه به دنبـال وجود انشـائی، اثر مترتب شود، در مورد بیع غـاصب، وجود انشـائیِ معنای بیع تحقّق پیـدا کرده است ولی اعتبار ملکیت تحقّق نـدارد چون عقلاء و شارع چنین اعتباری نمی‌کنند.

ولی همین عقلاء و شارع، وجود انشائی را اعتبار می‌کنند و می‌گویند: وجود انشائی به

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۷۹

عنـوان «نفس الأـمر» واقعیت دارد نه به عنوان اینکه مابـازای خـارجی داشـته باشـد، عنوان «نفس الأمر» اعم از واقعیت است. واقعیت عبـارت از وجود خـارجی و وجود ذهنی است ولی «نفس الأمر»- ماننـد امور اعتباریه- دارای معنای وسـیعی است، مثلًا ملکیت به هر سببی تحقق پیـدا کنـد بالاـخره در نفس الأـمر ثابت است یعنی عقلاء، حیازت‌کننـده، وارث و مشتری را مالک می‌بیننـد. بنابراین در

همـان ظرفی که ملکیت و امثـال آن تحقـق دارد یـک وجود دیگری نیز تحقق دارد که از آن به «وجود انشـائی» تعـبیر می‌کننـد، که انسان لفظ را استعمال کنـد و معنا به همین لفظ ایجاد شود. این وجود انشائی علاوه بر اینکه در بیع غاصب تحقق دارد در بعضـی از مفـاهیم که دارای واقعیت خـارجی و ذهنی هسـتند نیز وجـود دارد، مثلًا طلب، دارای واقعیت خـارجی- یعنی اراده قـائم به نفس- و واقعیتی ذهنی- یعنی تصوّر مفهوم طلب- می‌باشد، ولی برای طلب، یک وجود انشائی نیز تحقّق دارد. و صیغه افعل، به معنای وجود انشـائی طلب است. وجود انشـائی طلب، همیشه مسبوق به اراده قـائم به نفس نیست بلکه گاهی تخلّف پیـدا می‌کنـد. گاهی متکلّم، صیغه افعـل را به کـار می‌برد ولی در نفسـش اراده تحقق مأمور به در خـارج را نـدارد، مثلًا وقتی امر مولا امر امتحانی باشـد، وجود انشائی طلب تحقق دارد ولی هیـچ‌گونه وجود واقعی برای آن در نفس مولا تحقق ندارد. ممکن است کسـی بگوید: در فلسـفه ثابت شده است که «الشـیء ما لم یتشـخّص لم یوجد» یعنی وجود، مساوق با تشـخص و جزئیت است، تشـخّص زید، به خصوصیات فردی است. تشخّص وجود ذهنی، به همان تصوّر و تصوّرکننده است. ولی آیا تشخّص وجود انشائی به چیست؟ مرحوم آخوند می‌فرماید: تشـخّص وجود انشائی با شـخص انشاءکننـده و لفظ اوست به‌گونه‌ای که اگر شـخص دیگری انشاء کنـد، وجود دیگری تحقّق پیـدا می‌کنـد. و اگر همین شـخص بـا لفظ دیگری انشاء کنـد نیز وجود دیگری خواهـد شـد، مثل تصوّر و وجود ذهنی که اگر کسـی دو مرتبه مفهوم انسان را تصوّر کند دو وجود ذهنی برای

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۸۰

«انسان» تحقّق پیـدا می‌کنـد. خلاصه کلام مرحوم آخوند در مورد وجود انشائی این است که وجود انشائی نیز یک وجود است ولی ظرف آن «نفس الأـمر» است. همـان جـایی که اعتبـار در رابطه بـا سـایر مسائـل تحقّق دارد. به تعـبیر دیگر: وجـود انشـائی به عنوان مظروف برای ظرف اعتبار می‌باشد.[۲۰۹] با این بیان، آن دو اشـکالی که بر مشـهور وارد بود، بر مرحوم آخوند وارد نمی‌شود، زیرا طبق بیان مرحوم آخونـد انشاء دایره‌ای وسـیع پیدا می‌کند و هم در معاملات- که در آنها واقعیتی وجود ندارد و از امور اعتباریه‌اند- و هم در طلب و امثـال آن- که دارای واقعیت ذهنی و واقعیت خـارجی می‌باشـند- مطرح است. البته توجّه به این نکته لازم است که مرحوم آخوند، انشاء را در مورد بعضـی از مفاهیم که دارای واقعیتند مطرح کرده بنابراین نباید تصوّر شود که لازمه کلام ایشان این است که در مـورد مفـاهیمی چـون مفهـوم انسـان نیز به‌لحـاظ واقعیت داشـتن آن بتوانیم انشـاء را مطرح کنیم. بررسـی کلاـم مرحوم آخونـد: در رابطه بـا کلاـم مرحوم آخونـد از دو جهت بایـد بحث شود: جهت اوّل: آیا در مفاهیمی که واقعیت دارنـد- یعنی وجود خـارجی و وجود ذهنی دارنـد- وجود انشـائی می‌توانـد تحقق یابـد؟ مثلًا مفهوم طلب هم دارای وجود خـارجی- یعنی اراده قـائم به نفس- و هم دارای وجـود ذهنی- یعنی تصوّر مفهوم طلب- است، آیـا غیر از این دو وجود، وجود سوّمی به عنوان وجود انشـائی نیز دارد؟ نظر به اینکه این جهت از بحث در مبـاحث مربوط به «اوامر» به‌طور مفصّل بررسـی خواهـد شـد، فعلًا از آن صـرف‌نظر کرده و بررسی آن را به محلّ خود موکول

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۸۱

می‌کنیم. جهت دوّم: ما از مرحوم آخونـد سؤال می‌کنیم: آیا اگر کسـی «بعتُ» را به قصد انشاء اسـتعمال کرد، عقلاء دو اعتبار دارند یا یک اعتبار؟ وقتی بایع می‌گویـد: «بعتُ» و مشتری می‌گویـد: «اشتریتُ»، آیا غیر از این است که عقلاء، ملکیت مشتری را نسـبت به مبیع و ملکیت بـایع را نسبت به ثمن اعتبار می‌کننـد؟ آیا قبل از این اعتبار، اعتبار دیگری به عنوان «وجود انشائی» مطرح است؟ شـما که می‌گوییـد: «وجود انشائی، وجود نفس الأمری است و وجودی در عالم اعتبار است»، در پاسخ به سؤال فوق چه جوابی می‌دهید؟ گفته نشود: «اعتبار وجود انشائی همان اعتبار ملکیت است». زیرا جواب می‌دهیم:

این حرف بـا مبنـای مرحوم آخونـد، سازگار نیست. بر اساس مبنای ایشان در مورد بیع غاصب- با علم به غصبیت- وجود انشائی بیع تحقق پیـدا کرده ولی اعتبـار ملکیت تحقق نـدارد. بنـابراین در مورد بیع صـحیح هم نمی‌توان گفت اعتبار ملکیت همان اعتبار وجود

انشائی است. بلکه بین آن دو، انفکاک وجود دارد. حال به محقق خراسانی رحمه الله می گوییم: بنا بر فرمایش شما، وقتی بایع «بعتُ» را و مشتری «اشتریتُ» را می گویند، باید دو اعتبار عقلایی داشته باشیم که یکی در طول دیگری است نه اینکه در ردیف هم باشند. اعتبار اوّل، اعتبار وجود انشائی ملکیت و اعتبار دوّم اعتبار نفس ملکیت است. در حالی که ما وقتی به عقلاء مراجعه می کنیم می‌بینیم دنبال صیغه بیع، دو اعتبار وجود ندارد و همین امر موجب بُعد کلام مرحوم آخوند می‌شود.

۳- نظریه محقّق اصفهانی رحمه الله

مرحوم محقّق اصفهانی در بحث طلب و اراده مطلبی را به عنوان تفسیر کلام مرحوم آخوند مطرح می کند سپس می‌فرماید: ما ناچاریم کلام مرحوم آخوند را بر این معنا حمل کنیم، زیرا در غیر این صورت کلام ایشان قابل تصوّر نیست.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۸۲

محقّق اصفهانی رحمه الله می‌فرماید: آنچه ما در مورد اقسام وجود شنیده‌ایم این است که وجود بر چهار قسم است: ۱- وجود عینی (خارجی)، ۲- وجود ذهنی که مربوط به نفس است، ۳- وجود لفظی، ۴- وجود کتبی، و ما وجود پنجمی به عنوان «وجود انشائی» را تاکنون نشنیده‌ایم و آن را نمی‌پذیریم. و مراد مرحوم آخوند از «وجود انشائی» همان «وجود لفظی» است. یعنی همان گونه که ماهیت به واسطه «وجود خارجی» و «وجود ذهنی» تحقّق پیدا می کند به‌واسطه «وجود لفظی»[۲۱۰] نیز تحقّق پیدا می کند، زیرا بین لفظ و معنا، علقه و ارتباطی وجود دارد که سبب می‌شود با وجود لفظ، معنا نیز وجود پیدا کند. تنها تفاوتی که بین «وجود لفظی» با «وجود خارجی» و «وجود ذهنی» مطرح است، این است که در مورد «وجود خارجی» و «وجود ذهنی»، ماهیتْ حقیقتاً وجود پیدا می کند ولی در مورد «وجود لفظی»، ماهیت، بالعرض تحقق پیدا می کند. یعنی در این مورد وجود حقیقی مربوط به خود لفظ است و آنچه حقیقتاً و بالذات وجود پیدا کرده، لفظی است که متکلّم به آن تلفظ کرده است و وجود ماهیت، وجودی تبعی و بالعرض است. اشکال: مرحوم آخوند در کلام خود قید «فی نفس الأمر» را مطرح کرد و اگر معنای «وجود انشائی» همان «وجود لفظی» باشد نیازی به این قید نیست. شما که می گویید لفظ وجود پیدا کرده، آیا در چه ظرفی وجود پیدا کرده است؟ بدون تردید وجود لفظ «وجود خارجی» است و با توجّه به اینکه معنا به تبعیت از لفظْ وجود پیدا می کند، پس وجود معنا هم «وجود خارجی» است و به تعبیر ایشان: «وجود اللفظ فی الخارج وجود للمعنی فیه أیضاً بالعرض».[۲۱۱]

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۸۳

پاسخ محقّق اصفهانی رحمه الله شدّت ارتباط لفظ با معنا به سبب علاقه وضعیه‌ای که تحقّق پیدا کرده، موجب شده که معنا نه تنها در وجود خارجی خود تابع لفظ باشد بلکه در تمام مراحل- حتّی مرحله ماهیت- نیز تابع لفظ است و گویا در مرحله ماهیت نیز این اتحاد بین لفظ و معنا وجود دارد. به‌همین‌جهت که پای ماهیت به میان آمد مرحوم آخوند به‌جای استفاده از کلمه «واقع» کلمه «فی نفس الأمر» را به کار برده است.

و امّا اگر مرحله وجود را درنظر بگیریم، وجود لفظ «وجود خارجی حقیقی» و وجود معنا «وجود خارجی بالعرض» است. اشکال: معنایی که شما برای «وجود لفظی» بیان کردید و «وجود انشائی» را تطبیق بر «وجود لفظی» کردید، اختصاص به انشائیات ندارد بلکه در جمل خبریه نیز لفظ در معنا استعمال شده و بین لفظ و معنا عُلقه و ارتباط وجود دارد و معنا به تبعیت لفظ تحقق پیدا می کند. پس چه فرقی است بین جمله‌های خبریه و جمله‌های انشائیه که جمل انشائیه را به معنای وجود انشائی می‌دانید و وجود انشائی را وجود لفظی می‌دانید؟ پاسخ محقق اصفهانی رحمه الله قبول داریم که در جمل خبریه نیز چنین چیزی جریان دارد ولی آنچه که

جمل خبریه را از جمل انشائیه جدا می‌کند این است که هدف متکلّم در جمل خبریه حکایت از واقعیت است. سؤال: آیا وجود لفظی در رابطه با مفردات مطرح نیست؟ پاسخ محقّق اصفهانی رحمه الله بلی، وجود لفظی در رابطه با مفردات نیز مطرح است و انشاء به همین معنایی که گفتیم در مورد مفردات نیز جریان دارد یعنی با گفتن لفظ «انسان»، ماهیت آن وجود عرضی و تبعی پیدا می‌کند. و تفاوتی که بین مفردات و جمل انشائیه وجود دارد همان تفاوت بین مفرد و جمله است یعنی سکوت متکلم بر مفرد صحیح نیست ولی بر جمله صحیح است. محقّق اصفهانی رحمه الله در پایان می‌فرماید:

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۸۴

کلام مرحوم آخوند حتماً باید بر این معنا حمل شود و الّا قابل تصوّر نخواهد بود.[۲۱۲] اشکال بر کلام مرحوم محقّق اصفهانی کلام محقّق اصفهانی رحمه الله از دو جهت مورد مناقشه است: اشکال اوّل: انصاف این است که کلام مرحوم آخوند ظهور در این معنایی که محقّق اصفهانی ذکر کرد ندارد، به‌همین‌جهت ما نمی‌توانیم چنین استظهاری نسبت به کلام ایشان داشته باشیم مگر اینکه مرحوم آخوند از غیر طریق الفاظ مسأله دیگری را مطرح کرده باشد. اگر محقّق اصفهانی رحمه الله ظاهر کلام مرحوم آخوند را غیر قابل تصوّر می‌دانسته به‌همین‌جهت کلام ایشان را حمل بر معنای مذکور کرده است، ما از ایشان سؤال می‌کنیم:

علّت غیر قابل تصوّر بودن کلام مرحوم آخوند چیست؟ محقّق اصفهانی رحمه الله در پاسخ این سؤال خواهد گفت: بزرگان، وجود را به چهار قسم تقسیم کرده‌اند: وجود خارجی، وجود ذهنی، وجود لفظی، وجود کتبی. و آنچه مرحوم آخوند به عنوان «وجود انشائی» مطرح کرده، در کلمات بزرگان مطرح نشده است.[۲۱۳] ظاهر کلام مرحوم اصفهانی این است که ایشان در رابطه با علّت غیر معقول بودن کلام مرحوم آخوند نظر به مطلب فوق داشته است. در این صورت، ما از ایشان سؤال می‌کنیم: آیا وجود حقایق منحصر در این چهار وجود است یا اینکه کلّی وجود، منحصر در این چهار وجود است اگرچه از حقایق هم نباشد؟ به عبارت دیگر: آیا شما برای

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۸۵

ملکیتی که به سبب حیازت یا ارث حاصل شده، وجودی را قائلید یا آن را فرضی می‌دانید؟ بدون تردید، نمی‌توان وجود ملکیت را انکار کرد، درحالی‌که وجود چنین ملکیتی داخل در اقسام چهارگانه وجود نیست. به‌همین‌جهت، مرحوم محقّق اصفهانی ناچار است در مقام جمع بین این دو مسئله- انحصار وجود در چهار قسم و وجود ملکیت در مورد حیازت و ارث- بگوید:

تقسیم وجود به اقسام چهارگانه، مربوط به حقایق و ماهیات است ولی امور اعتباری، در مقسم آن اقسام چهارگانه وارد نیست. و اگر ایشان چنین توجیهی را نپذیرد، راهی جز این ندارد که چنین ملکیتی را به عنوان وجود پنجم بپذیرد. حال همین مطلب را در مورد «وجود انشائی»- که مرحوم آخوند فرمود- مطرح کرده می‌گوییم: «مرحوم آخوند» نمی‌خواهد «وجود انشائی» را داخل در اقسام «وجود حقیقی» بداند بلکه ایشان «وجود انشائی» را به عنوان امری اعتباری مطرح می‌کند. پس به مرحوم اصفهانی می‌گوییم: شما اگر قائلید که در مورد حیازت و ارث، چیزی به عنوان «وجود ملکیت» مطرح است به هر صورتی که در اینجا «وجود ملکیت» را حلّ می‌کنید، «وجود انشائی» در کلام مرحوم آخوند نیز به همان صورت حلّ می‌شود. بنابراین مراد مرحوم آخوند از «وجود انشائی» همان «انشاء ملکیت» است. حال اگر «وجود انشائی» را در رابطه با «مفهوم طلب» توسعه دهیم، وجود انشائی در عرض «وجود خارجی» و «وجود ذهنی» طلب نخواهد بود بلکه وجود انشائی مربوط به عالم اعتبار و آن دو وجود مربوط به واقعیت است. امّا توجیهی که محقّق اصفهانی رحمه الله در رابطه با کلمه «نفس الأمر» بیان کرد توجیه صحیحی نیست. زیرا مقصود مرحوم آخوند از کلمه «نفس الأمر» معنای اعمی است که هم شامل واقعیات می‌شود و هم عالم اعتبار را در بر می‌گیرد، و این که مرحوم آخوند

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۸۶

به جای استفاده از کلمه «واقع» عنوان «نفس الأمر» را به کار برده و می‌فرماید:

«جمله‌های انشائیه، معانی خود را در «نفس الأمر» ایجاد می‌کننـد»، بدان جهت است که «نفس الأمر» ظرف ایجاد و وجود است یعنی معانی این صیغ، در واقع تحقّق پیـدا نمی‌کند. این‌گونه نیست که در واقع یک تحوّل تکوینی خارجی یا ذهنی به‌وجود آید. و همان گـونه که اشـاره کردیم، نفس الأمر دارای معنـای وسـیعی است که هم عـالم واقع را شامـل می‌شود و هم عـالم اعتبـار را. بنـابراین، توجیهی که محقّق اصـفهانی رحمه الله در رابطه با «نفس الأمر» فرمود، توجیه صحیحی نخواهد بود. محقّق اصفهانی رحمه الله فرمود: علقه وضـعیه سبب به‌وجود آمدن ارتباط بین لفظ و معنا شده است و این ارتباط به حدّی شدید است که گویا در مرحله ماهیتِ لفظ نیز چنیـن ارتبـاطی بین لفـظ و معنـا وجـود دارد. یعنی در تمـام مراحـل بین لفـظ و معنـا اتّحـاد وجـود دارد. درحـالی‌که خـود محقّق اصـفهانی رحمه الله اعتراف دارد که وقتی گفته می‌شود: «وجود لفظْ وجود معنـاست»، آنچه بالـذات وجود دارد لفـظ است و وجود برای معنـا تبعی و بالعرض است زیرا وجود استقلالی معنا یا بایـد در عالم خارج باشـد یا در عالم ذهن. و وجود معنا به واسـطه لفظ، وجود تبعی و عرضی و در مقابل وجود خارجی و ذهنی است. و این وجود، ربطی به عالم ماهیت ندارد و برفرض که به عالم ماهیت ارتباط پیـدا کند نمی‌توان آن را تفسیر برای «نفس الأمر» قرار داد. «نفس الأمر» برای این است که ظرفِ وجود را تعمیم دهد که هم شامل واقع شود و هم شامل اعتبار.

و اگر چنین هـدفی در کـار نبود انگیزه دیگری برای ذکر «نفس الأمر» وجود نـداشت بلکه مرحوم آخونـد می‌فرمود: «جمل انشائیه، معانی خود را در واقع ایجاد می‌کنند» و شما هم می‌توانستید وجود لفظیِ معنا را به عنوان وجودی تبعی و عرضی برای معنا در ظرف واقع مطرح کنیـد. در نتیجه کلام مرحوم آخوند قابل تصوّر است و با تحقیقات فلاسـفه منافاتی ندارد. اشـکال دوّم: گذشـته از آنچه محقّق اصفهانی رحمه الله در مورد کلام مرحوم آخوند فرمود، اصل کلام محقّق اصفهانی رحمه الله نیز قابل قبول نیست.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۸۷

حاصـل کلاـم محقّق اصـفهانی رحمه الله این است که «وجود انشـائی» همـان «وجود لفظی» و همـان تحقّق معنـا به سـبب تحقّق لفظ است، ولی تحقّق لفظ، بالأصالهٔ و تحقّق معنا، بالعرض است. و وجود انشائی در مفردات نیز تحقّق دارد و فرق میان انشاء در مفردات و جمل انشائیه این است که جمل انشائیه، یصحّ السکوت علیها هستند ولی مفردات این‌گونه نیستند. این مطلب خلاف وجدان است. اگر مـا لفـظ «انسـان» را به‌صورت مفرد اسـتعمال کنیم کجا در آن شائبه انشائیت وجود دارد؟ کلمه «انسان» به حـدّی از مرحله انشاء فاصـله دارد که نه در لفظ آن شائبه انشائیت وجود دارد و نه در مفهوم آن. چگونه می‌توان تصوّر کرد که کسـی بگوید: «من مفهوم انسـان را انشـاء کردم»؟ ولی بر اسـاس بیـان محقّـق اصـفهانی رحمه الله نفس کلمه «انسـان» امری انشـائی است زیرا به‌نظر ایشـان امر انشـائی همـان «وجود لفظی» است. «وجود لفظی» یعنی معنـا بـا گفتن لفظ تحقّق پیـدا می‌کنـد، هرچنـد لفظ مفرد باشـد. آیا می‌توان وجودِ لفظیِ معنا را، انشاء معنا دانست؟ ما تاکنون چنین چیزی نشـنیده‌ایم که در لفظ مفرد معنای انشائی تحقّق داشته باشد و حتّی به نوعِ دیگر هم نمی‌توان انسان را انشاء کرد چه رسـد که ما نفس لفظ انسان را امر انشائی بگیریم به عنوان وجود لفظی. اشـکال سوّم: محقّق اصفهانی رحمه الله در ارتباط با فرق میان «جمل خبریه» با «جمل انشائیه» فرمود: «جمل خبریه» با «جمل انشائیه» در اصل معنای انشائی مشترکنـد و تنها فرقی که بین «جمله خبریه» و «جمله انشائیه» وجود دارد این است که در «جمله خبریه» علاوه بر معنای انشاء، امر دیگری به عنوان «حکـایت از واقعیت» نیز وجود دارد. درحـالی‌که آنچه از کلمـات بزرگـان اسـتفاده می‌شود این است که خبر و انشاء از دو مقوله‌اند و به عنوان دو امر وجودی و ثبوتی متضاد با یکدیگر و غیر قابل اجتماع مطرحند، نه اینکه تقابل میان آنها تقابل سلب و ایجاب باشد تا گفته شود: در «جمله خبریه» زیاده‌ای وجود دارد که در «جمله انشائیه» وجود ندارد.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۸۸

ایشـان مبنـایی اختیـار کردنـد که در مقابـل چنین سؤالـاتی ناچار به توجیه شدنـد و این خود کاشف از بطلان مبنای ایشان می‌باشـد. بنـابراین مـا هر معنایی را در مورد انشاء بپـذیریم، ارتباطی بین «انشاء» و «وجود لفظی» وجود نـدارد. نتیجه بحث در ارتباط با انشاء از

مباحث گذشته معلوم گردید که کلام محقّق اصفهانی رحمه الله در ارتباط با انشاء، دارای اشکالاتی است. بنابراین امر دائر می‌شود بین کلام مشهور و کلام مرحوم آخوند. اشکالی که به مشهور وارد بود این بود که بر مبنای مشهور باید در «بیع الغاصب لنفسه»، انشاء تحقّق نداشته باشد، در حالی که بدون تردید، انشاء تحقّق دارد هرچند اعتبار ملکیت تحقّق ندارد. اشکالی که به مرحوم آخوند وارد بود این بود که بنا بر مبنای ایشان باید در مورد انشائیات قائل به تعدّد اعتبار شویم، یعنی عقلاء باید دو چیز را اعتبار کنند: یکی وجود انشائی، که ظرف تحقّق آن عالم اعتبار است و دیگری ملکیت و زوجیت، که از امور اعتباریه می‌باشند. و به‌نظر می‌رسید تعدّد اعتبار، امر بعیدی باشد. با دقّت در کلام مشهور درمی‌یابیم که اشکال فوق بر مشهور نیز وارد است، زیرا مشهور قائلند، «انشاء عبارت از استعمال لفظ در معنا، به داعی تحقّق معنا در ظرف مناسب خود می‌باشد». یعنی هدف بایع از گفتن «بعتُ» این است که «ملکیت» در ظرف خودش- که عالم اعتبار است- تحقّق پیدا کند. در حالی که گفتن «بعتُ» نه سببیت تکوینی برای «اعتبار ملکیت» دارد و نه سببیت خارجی، بلکه خودِ سببیتی که در اینجا مطرح است، امری اعتباری است، یعنی «بعتُ» سببیت اعتباری برای اعتبار ملکیت دارد. و براساس کلام مشهور نیز در انشائیات دو اعتبار وجود دارد: یکی اعتبار سبب و دیگری اعتبار مسبّب در نتیجه کلام مرحوم آخوند بر کلام مشهور ترجیح دارد زیرا به کلام مرحوم آخوند، یک اشکال، ولی به کلام مشهور، دو اشکال وارد است.

اصول فقه شیعه، ج۱، ص: ۳۸۹

البته ما بحث دیگری نیز با مرحوم آخوند داریم که آیا وجود انشائی در رابطه با مفاهیمی- مثل طلب- که دارای واقعیت می‌باشند نیز تحقّق دارد یا فقط در مورد مفاهیم اعتباریه است؟ این جهت بحث را در مباحث مربوط به «صیغه افعل» مطرح خواهیم کرد.

اصول فقه شیعه، ج۱، ص: ۳۹۰

مسأله هشتم اسماء اشاره و ضمایر

[کلام مرحوم آخوند،

اشاره

پس از بحث در مورد خبر و انشاء به ذکر مطالبی پیرامون اسماء اشاره و ضمایر پرداخته و می‌فرماید: مطلبی که در ارتباط با وضع در حروف گفتیم،[۲۱۴] در مورد اسماء اشاره و ضمایر نیز شبیه همان مطالب را می گوییم، سپس می‌فرماید:

اصول فقه شیعه، ج۱، ص: ۳۹۱

در اسماء اشاره و ضمایر نیز، معنا کلّی است و هیچ جزئیتی در معنای این‌ها- به عنوان موضوع له یا مستعمل فیه- دخالت ندارد. لفظ «هذا» برای کلّیِ «مفرد مذکّر» و لفظ «هو» نیز برای کلّیِ «مفرد مذکّر» و لفظ «أنت» و «إیّاك» نیز برای معنای کلّیِ «مفرد مذکّر» وضع شده‌اند. واضع، معنای کلّی «المفرد المذکّر» را در نظر گرفته و لفظ را برای آن، وضع کرده است و در مقام استعمال نیز، در همان معنا استعمال می‌شود. ولی جای استعمال هریک از این‌ها با یکدیگر فرق دارد. کلّیِ «مفرد مذکّر» به چند صورت استعمال می‌شود: اگر می‌خواهید به صورت اشاره حضوری به آن اشاره کنید، در اینجا از لفظ «هذا» استفاده می کنید. ولی اشاره، در معنای هذا نیست، اشاره حضوری به عنوان مکان استعمال مطرح است. و اگر می‌خواهید به صورت اشاره غیر حضوری (اشاره به غائب) به آن اشاره کنید، در اینجا از کلمه «هو» استفاده می کنید. و اگر به‌جای اشاره، خطاب مطرح باشد «إیّاك» را به کار می‌برید. مرحوم آخوند می‌فرماید: اشاره و تخاطب، ملازم با تشخّصند و کلّی را نمی‌توان مورد اشاره خارجیه قرار داد، نه به صورت اشاره حضوری و نه به صورت اشاره غیر حضوری. و نیز کلّی را نمی‌توان مخاطب قرار داد مگر به صورت مجاز. ولی باید توجّه داشت که این

تشخّص، نه در معنای موضوع له دخالت دارد و نه در مستعمل فیه، زیرا خود اشاره و تخاطب، هیچ دخالتی در معنا ندارند بلکه به عنوان محلّ و مکان استعمال مطرحند. در نتیجه، موضوع له در «هذا»، «هو»، «إیّاک»، «أنت» و ... مفهوم کلّی «المفرد المذکّر» است ولی محلّ استعمال هریک از این‌ها با دیگری فرق دارد. همان‌طور که در باب اسماء و حروف گفتیم: لحاظ استقلالیت و آلیت، هیچ دخالتی در معنا ندارد بلکه فقط به عنوان چیزی که محلّ استعمال را مشخّص می‌کند مطرح است.[۲۱۵]

بررسی کلام مرحوم آخوند

اصول فقه شیعه، ج۱، ص: ۳۹۲

اگرچه ما اصل مبنای مرحوم آخوند در مورد حروف را نپذیرفتیم و گفتیم:

موضوع له در حروف غیر از موضوع له در اسماء است ولی درعین‌حال باید کلام مرحوم آخوند را مورد بررسی قرار دهیم. این مطلب را همه- حتی مرحوم آخوند- قبول دارند که کلمه «هذا» در جایی به‌کارمی‌رود که اشاره حضوری مطرح باشد، البته نمی‌خواهیم بگوییم اشاره در موضوع له آن دخالت دارد. اشاره، یکی از معانی حرفیه است، زیرا معانی حرفیه عبارت از نسبت‌ها و اضافاتی است که قائم به دو طرف است، مثلًا ظرفیت، یک اضافه به ظرف دارد و یک اضافه به مظروف. در «زید فی الدار» می‌گفتیم: معنای «فی» عبارت از نسبت واقعیه‌ای است که بین «زید» و «الدار» تحقّق دارد و چنین واقعیتی- هرچند به عنوان واقعیت چهارم که مرحوم اصفهانی فرمود- غیر قابل انکار است. اشاره نیز یک واقعیت و حقیقتی است که متقوّم به طرفین است: یک طرف آن، «مُشیر» و طرف دیگر آن «مشارالیه» است. بنابراین اشاره، معنایی حرفی و دارای واقعیت است و قدر مسلّم این است که کلمه «هذا» در جایی استعمال می‌شود که این اشاره حضوریِ دارای واقعیتِ نسبی، تحقّق داشته باشد. هرچند به قول مرحوم آخوند این اشاره حضوری به عنوان محلّ استعمال است نه به عنوان مستعمل فیه. حال وقتی ما اشاره را مورد بررسی قرار دهیم می‌بینیم اشاره واقعی و حقیقی بر دو نوع است: ۱- اشاره عملی: و آن اشاره‌ای است که با عمل تحقّق پیدا می‌کند بدون اینکه لفظْ در آن دخالت داشته باشد، مثل اینکه کسی از در وارد شود و شما با چشم یا دست به رفیقتان اشاره می‌کنید که فلان شخص وارد شد. ۲- اشاره لفظی: و آن اشاره‌ای است که با لفظ، تحقّق پیدا می‌کند، این اشاره در مورد اسماء اشاره و بعضی از ضمایر- مثل ضمیر غایب- تحقق دارد. حال جای این سؤال است که آیا همان‌طور که اشاره عملی، دارای استقلال است و

اصول فقه شیعه، ج۱، ص: ۳۹۳

نیازی به لفظ ندارد، اشاره لفظی نیز دارای استقلال است و نیازی به اشاره عملی ندارد؛ یا اینکه باید همیشه همراه اشاره لفظی یک اشاره عملی هم وجود داشته باشد، یعنی هم «هذا» را بگوید و هم با دست یا چشم و ... اشاره‌ای به طرف مشارالیه داشته باشد؟

کلام آیت‌اللّه خویی «دام ظلّه»

اشاره

از کلام ایشان برمی‌آید که اشاره لفظی، بدون اشاره عملی ممکن نیست ولی اشاره عملی، بدون اشاره لفظی ممکن است.[۲۱۶]

بررسی کلام آیت‌اللّه خویی «دام ظلّه»

آیا ایشان روی چه حسابی این مطلب را فرموده است؟ اگر بفرماید: وجدان، چنین چیزی را می‌گوید، در پاسخ می‌گوییم: اوّلًا:

وجدان، چنین حکمی ندارد. بلی، در اکثر موارد، اشاره لفظی همراه با اشاره عملی است ولی این اشاره عملی، جنبه تأکید دارد. اگر زید با بکر نزاعی داشت و سراغ حاکم شرع رفتند سپس زید شروع به صحبت کردن نمود و گفت: بکر این بلا را به سر من آورده است، در حالی که در اینجا هیچ اشاره عملی در کار نیست. آیا کلمه «این» که ترجمه فارسی «هذا» است و اشاره عملی هم همراه آن نیست، از نظر اشاره دارای نقص و کمبودی است؟ آیا چنین استعمالی غیر صحیح، یا لااقل غیر حقیقی است؟ خیر، لازم نیست همراه با اشاره لفظی، یک اشاره عملی نیز وجود داشته باشد. ثانیاً: مگر «هذا» و سایر اسماء اشاره، فقط برای صحبت کردن وضع شده‌اند؟ آیا وقتی «هذا» را در کتابت به کار می‌برید، اشاره عملی آن کجاست؟ آیا در دو آیه (ذلک الکتاب لا ریبَ فیه)[۲۱۷] و (إنّ هذا القرآن یَهدی للّتی هی أقومُ)[۲۱۸] غیر از «ذلک»- به

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۹۴

عنوان اشاره به دور- و «هذا»- به عنوان اشاره به نزدیک- چیز دیگری مطرح است؟ ثالثاً: با توجّه به اینکه اشاره عملی، در تحقّق اشاره دارای استقلال است، آیا وجود اشاره لفظی چه نقشی در تحقق اشاره دارد؟ آیا می‌توان گفت: کلمه «هذا» برای تأکید اشاره عملی وضع شده است؟ کاری به موضوع له و مستعمل فیه آن نداریم. بدون تردید، «هذا» برای احداث اشاره وضع شده است نه برای تأکید. درحالی‌که طبق بیان آیت‌اللَّه خویی «دام ظلّه» باید «هذا» برای تأکید اشاره باشد، زیرا به‌نظر ایشان اشاره عملی، نیاز به اشاره لفظی ندارد ولی اشاره لفظی نیاز به اشاره عملی دارد و همراه «هذا» باید اشاره عملی نیز وجود داشته باشد. پس این مسئله، مثل «جاءنی زیدٌ نفسُه» است که «زید» نیازی به لفظ «نفسه» ندارد ولی «نفسه» بی‌نیاز از «زید» نیست زیرا «نفسه» دارای عنوان تأکید است. باید «زید» ی باشد تا کلمه «نفسه» همراه آن بیاید. همان گونه که باید «زیدٌ قائمٌ» باشد تا کلمه «إنّ» را بیاوریم و بگوییم: «إنّ زیداً قائمٌ». یعنی «زیدٌ قائمٌ» بی‌نیاز از «إنّ» است ولی «إنّ» بی‌نیاز از «زید قائم» نیست، زیرا می‌خواهد آن را تأکید کند. در نتیجه، کلام آیت‌اللَّه خویی «دام ظلّه» ناتمام است.

تحقیق پیرامون معنای اشاره

واقعیت این است که برای اشاره، دو راه مستقل داریم یکی اشاره لفظی و دیگری اشاره عملی و هرکدام، بی‌نیاز از دیگری است، هرچند گاهی آن دو با یکدیگر جمع می‌شوند، ولی درعین‌حال، استقلال آن دو محفوظ است. مثل اینکه ظرف آبی را در مقابل حرارت خورشید روی چراغ روشن قرار دهیم که در اینجا دو عامل مستقل برای ایجاد حرارت با یکدیگر اجتماع کرده‌اند. البته باید توجّه داشت که این دو نوع اشاره، دارای دو حقیقت نیستند بلکه در حقیقتِ اشاره، فرقی بین این دو نیست و آنچه موجب

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۹۵

تمایز آنها می‌شود این است که اشاره لفظی با لفظ و اشاره عملی با عمل تحقّق پیدا می‌کند هرچند غالباً این دو همراه یکدیگرند. حال برای تعیین موضوع له «هذا» باید ابتدا تحلیلی در رابطه با اشاره عملی داشته باشیم تا ببینیم آیا مفاد و مدلول حرکت دست یا سر در اشاره عملی چیست؟

البته حرکت دست یا سر را واضع وضع نکرده است بلکه وضع آن به‌صورت طبیعی است یعنی خود طبع انسان و طبیعی انسان، این را به‌عنوان عامل در راه رسیدن به هدفِ اشاره قرار داده است. آیا مفاد حرکت دست چیست؟ آیا حرکت دست به معنای «مفرد مذکّر» است یا به معنای «اشاره» است؟ همان گونه که گفتیم: اشاره، یک معنای نسبی و یک معنای حرفی است، یعنی واقعیتی است که مضاف به دو طرف است، یکی «مشیر» و دیگری «مشارالیه». و هرکدام از این دو تحقّق نداشته باشد، اشاره محقّق نمی‌شود. ولی بعد از آنکه این دو تحقّق پیدا کرد و حرکت دست واقع شد، این حرکت دست، ارتباط بین مُشیر و مشارالیه را درست می‌کند یعنی

واقعیت و حقیقت اشاره به این «حرکت دست به طرف مشارالیه» تحقّق پیدا می‌کند. به‌گونه‌ای که قبل از «حرکت دست» این اشاره تحقّق پیدا نکرده است. مثل آنچه در معانی حرفی گفتیم که تا وقتی «زید» وارد مدرسه نشده و مدرسه به عنوان ظرف برای زید قرار نگرفته، واقعیتِ معنای حرفیِ «فی» تحقّق پیدا نمی‌کند. «حرکت دست» در اشاره عملی، همانند «فی» در مورد ظرفیت است.

به‌عبارت دیگر: در آنجا «زید» و «دار» و «ظرفیت»- که کلمه فی برآن دلالت می‌کرد- در کار بود و در اینجا «مُشیر» و «مُشارإلیه» و «حرکت دست به طرف مشارالیه» در کار است و این «حرکت دست به‌طرف مشارالیه» عملی است که بر «اشاره» دلالت می‌کند. آیا در اشاره عملی، می‌توانیم تصویری غیر از این داشته باشیم؟

واقعیتِ اشاره عملی، همین چیزی است که گفتیم. در اشاره لفظی نیز وقتی کلمه «هذا» را به‌جای «حرکت دست» مورد استفاده قرار می‌دهیم، مطلب، دگرگون نمی‌شود بلکه مفاد کلمه «هذا» همان چیزی است که مفاد

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۹۶

«حرکت دست» بود. و فرق آن دو، فقط در مسأله قول و فعل است. بنابراین، «هذا» نیز- مانند «حرکت دست»- به معنای «اشاره» است و اشاره، یک معنای حرفی است که دارای واقعیت می‌باشد. ولی در «مشارالیه هذا»، دو خصوصیت معتبر است: یکی اینکه مشارالیه آن باید مفرد مذکّر باشد و دیگر اینکه باید حاضر باشد نه غایب. امّا این دو خصوصیت، هیچ ربطی به حقیقتِ معنای «هذا» ندارد. حقیقت معنای «هذا» نفس «اشاره» است که ابن مالک با مصراع «بذا لمفردٍ مذکّرٍ أشِرْ» می‌خواهد همان معنا را بگوید. «لمفرد» متعلّق به «أشِرْ» است یعنی «ذا» به معنای اشاره است ولی مشارالیه آن مفرد مذکّر است. و علاوه بر این، باید قید حضور هم در «مفرد مذکّر» اخذ شود و عبارت ابن مالک بر این مطلب دلالت دارد. امّا آنچه مرحوم آخوند فرمود که: «هذا» برای کلّی «المفرد المذکّر» وضع شده است»، با آنچه انسان از «هذا» می‌فهمد و با آنچه نحویین در مورد «هذا» گفته‌اند و با آنچه که از مرادفات «هذا» در لغات دیگر- مثل «این» در فارسی- فهمیده می‌شود، منافات دارد. آیا می‌توان گفت کلمه «هذا» و «المفرد المذکّر» مانند «انسان» و «بشر» ند که حتی در عالم مفهوم هم با یکدیگر اتّحاد دارند؟ یا لااقل مثل «انسان» و «حیوان ناطق» می‌باشند که در عالم ماهیت با یکدیگر متّحدند؟ وجداناً وقتی ما کلمه «هذا» را می‌شنویم، معنای «المفرد المذکّر» به ذهن ما نمی‌آید و نیز وقتی کلمه «المفرد المذکّر» را می‌شنویم «هذا» به ذهن ما نمی‌آید. و این‌ها دلیل بر این است که نمی‌توان گفت: «هذا» به معنای کلّی «المفرد المذکّر» است ولی واضع گفته است وقتی می‌خواهید هذا را در معنای خودش استعمال کنید باید همراه با اشاره باشد و این اشاره در معنای «هذا» نیست». بنابراین، کلام مرحوم آخوند برخلاف آن چیزی است که انسان درک می‌کند. و واقع مسئله همان چیزی است که ما گفتیم که: «هذا»- در اشاره لفظی- بر همان چیزی دلالت می‌کند که اشاره عملی برآن دلالت می‌کند و همان‌طور که مفاد اشاره در

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۹۷

اشاره عملی، عبارت از واقعیت و حقیقت اشاره است نه اشاره به معنای مفهوم اشاره، اشاره لفظی نیز همین مفاد را داراست. اشکال: ممکن است کسی به ما بگوید: طبق بیان شما- که «هذا» را دارای معنای حرفی می‌دانید- باید «هذا» نتواند مبتدا واقع شود، درحالی‌که هیچ تردیدی در مبتدا واقع شدن «هذا» وجود ندارد. به عبارت دیگر: اگر ما حرف مرحوم آخوند را بپذیریم می‌توانیم به‌جای «هذا» عنوان «المفرد المذکّر» را گذاشته و بگوییم: «المفرد المذکّر قائمٌ»، ولی اگر «هذا» را به معنای «اشاره» بدانیم، نمی‌توانیم «اشاره» را موضوع برای «قائم» قرار دهیم، زیرا اگرچه، اشاره نیاز به مشیر و مشارالیه دارد ولی هیچ‌یک از این دو، معنای «هذا» نیستند. معنای «هذا» عبارت از اشاره یعنی نسبت بین مشیر و مشارالیه است و وقتی این معنا نتوانست موضوع برای «قائم» قرار گیرد و متحد با قائم شود، در نتیجه باید قضیّه حملیّه «هذا قائم» درست نباشد، در حالی که هیچ اشکالی در صحت قضیّه فوق نیست.[۲۱۹] جواب: برای حلّ اشکال باید از اشاره عملی استفاده کنیم. شما گاهی به‌جای کلمه «هذا»، اشاره عملی خودتان را موضوع قرار می‌دهید، مثلًا وقتی زید وارد خانه می‌شود با دست خود، اشاره‌ای به‌طرف او کرده و به رفیق خود می‌گویید: «زید

است». یعنی در اینجا «حرکت دست» را مبتدا و «زید است» را خبر قرار می‌دهید. این- در اشاره عملی- امری است مسلّم که جای مناقشه در آن نیست. حال ما سؤال می‌کنیم: در اشاره عملی، چگونه مسئله را حل می‌کنید؟ هیچ راهی جز این وجود ندارد که گفته شود: در امثال این قضایا در اشاره عملی، مشارالیه قصد

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۹۸

شده است نه اشاره. وقتی می‌گوید: «زید است» به این معنا نیست که «اشاره، زید است»، زیرا چنین چیزی معقول نیست، بلکه مراد این است که «مشارالیه، زید است» و کسی نمی‌تواند بگوید: «در اینجا، اشاره دست، موضوع برای زید قرار گرفته است و اشاره نمی‌تواند زید باشد بلکه مشارالیه، زید است». ما می‌گوییم: در اشاره لفظی هم مسئله به‌همین‌صورت است، یعنی هر تحلیلی که شما در رابطه با اشاره عملی داشتید، در رابطه با اشاره لفظی نیز همان را می‌گوییم.

و به تعبیر اصطلاحی: محمول، قرینه بر این است که مراد از «هذا»، مشارالیه است. سایر اسماء اشاره نیز در اصل معنایی که ذکر کردیم یکسان هستند. در نتیجه، هرچند در ادبیات از اسماء اشاره به عنوان اسم تعبیر شده ولی این‌ها دارای معنای حرفی می‌باشند و همان واقعیاتی که در معانی حرفی تحقّق دارد، در معانی اسماء اشاره نیز تحقّق دارد و آن واقعیت اشاره است.

تحقیق پیرامون معنای ضمایر

اشاره

قبل از شروع بحث باید دانست که هیچ دلیلی نداریم بر اینکه ضمایر دارای یک معنای متساوی هستند. یعنی اگر یک ضمیری دارای معنای حرفی بود، دلیل نداریم بر اینکه تمام ضمایر باید دارای معنای حرفی باشند و نیز اگر ضمیری دارای معنای اسمی بود، دلیلی نداریم که همه ضمایر باید دارای معنای اسمی باشند. بنابراین، ما باید هریک از ضمایر را جداگانه ملاحظه کنیم:

ضمیر غایب

ظاهر این است که ضمیر غایب- مثل هو، هما، هم و ...- با اسم اشاره در معنای اشاره مشترکند. یعنی همان‌طور که اسم اشاره برای حقیقت اشاره وضع شده است، ضمیر غایب نیز همین‌طور است ولی اختلاف بین آنها در مشارالیه است. مشارالیه در اسماء اشاره، حاضر است ولی در این دسته از ضمایر، غایب است. حال با توجّه به اینکه اشاره به حاضر، دارای معنای روشنی است، در مورد آن قید

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۳۹۹

و شرطی ذکر نکرده‌اند ولی در مورد اشاره به غایب، قیدی ذکر کرده و گفته‌اند: مرجع ضمیر غایب، یا باید دارای عهد ذکری باشد و یا دارای عهد ذهنی. و همین معهودیت است که سبب می‌شود بتوانیم به آن غایب اشاره کنیم، زیرا غایب مطلق را نمی‌توان مشارالیه قرار داد. خود همین قید، به عنوان مؤیّد بر این معناست که در ضمیر غایب، عنوان اشاره مطرح است و چون مشارالیه غایب است، برای تحقّق عنوان اشاره باید در ضمیر غایب جهتی پیدا شود که آن را نازل به منزله حاضر و مشابه آن قرار دهد. این جهت، عبارت از همان مسبوقیت ذکری یا معهودیت ذهنی است. در «جاءنی زید و هو یَبْکی» ضمیر «هو» اشاره به «زید» است و همان‌طور که «هذا» اشاره به «مفرد مذکّر غایب» است، «هو» نیز اشاره به «مفرد مذکّر غایب» است و آنچه عنوان اشاره را تحقّق می‌بخشد عبارت از مسبوقیت ذکری است، زیرا گفتیم: غایبی که نه مسبوقیت ذکری دارد و نه معهودیت ذهنی، نمی‌تواند مورد اشاره قرار

گیرد نه به اشاره عملی و نه به اشاره لفظی. ذکر این نکته لازم است که در اشاره به غایب نیز- مانند اشاره به حاضر- غالباً اشاره لفظی همراه با اشاره عملی است و در هر دو، اشاره عملی به یک صورت پیاده می‌شود، مثلًا وقتی می‌خواهد بگوید: «او آمد»، دستش را به پشت برمی‌گرداند، مثل اینکه عملًا به غایب اشاره می‌کند. در نتیجه، می‌توان گفت: هو و هذا در اصل معنای اشاره و حقیقت اشاره مشترکند ولی هذا اشاره به مشارالیه حاضر و هو اشاره به مشارالیه غایب است. با آن خصوصیتی که در مورد غایب ذکر شد.

ضمیر مخاطب

ظاهر این است که در ضمیر مخاطب- مثل إیّاک و أنت و ...- معنای اشاره وجود ندارد. این مطلب، از عبارت خود مرحوم آخوند نیز استفاده می‌شود[۲۲۰] که فرمود:

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۰۰

«الإشارة و التخاطب یستدعیان التشخّص». یعنی مرحوم آخوند قبول دارد که در تخاطب، صحبتی از اشاره نیست بلکه صحبت از تخاطب و مخاطَبت و مخاطَب است.[۲۲۱] به نظر ما، همان‌طور که «هذا» برای اشاره- که معنایی حرفی و واقعیت متقوّم به طرفین است- وضع شده است، ضمیر مخاطب نیز برای مخاطبت- که معنایی حرفی و واقعیتی متقوّم به طرفین است- وضع شده است. مخاطبت، دارای واقعیت است و کسی نمی‌تواند واقعیت آن را انکار کند. مخاطبت، معنایی حرفی است که متقوّم به مخاطب و مخاطَب است و این واقعیت و این معنای حرفی در تمام ضمایر خطاب وجود دارد، ولی مثلًا أنت و إیّاک برای مخاطبت با مفرد مذکر وضع شده‌اند همان‌طور که هذا برای اشاره به مفرد مذکّر وضع شده بود و أنتما و إیّاکما برای مخاطبت با تثنیه مذکّر وضع شده‌اند و .... در نتیجه، ضمایر خطاب با ضمایر غایب در معنای حرفی مشترک می‌شوند ولی معنای آنها فرق دارد، ضمیر غایب دارای معنای حرفیِ اشاره و ضمیر مخاطب دارای معنای حرفیِ مخاطبت است ولی هر دو، واقعیتِ متقوّم به طرفین می‌باشند. به نظر ما، این معنا در مورد ضمیر مخاطبْ متعیّن است. ولی بر مبنای کسانی که وضع عام و موضوع له خاص را قبول دارند احتمال دیگری نیز وجود دارد و آن این است که گفته شود: واضع وقتی می‌خواسته ضمیر «أنت» و «إیّاک» را وضع کند، کلّیِ مخاطَب- نه مخاطَبَت- را در نظر گرفته ولی لفظ را برای آن معنای کلّی وضع نکرده است، زیرا لفظی که برای معنای «کلّی مخاطَب» وضع شده، خود کلمه «مخاطَب» است، بلکه در وضع ضمیر أنت و ...، پس از درنظر گرفتن معنای «کلّی مخاطَب»، لفظ را برای مصادیق آن وضع کرده است، به‌همین‌جهت وقتی شما کلمه «أنت» را از پشت دیوار می‌شنوید، «مخاطَبِ خاصّ» در نظر شما می‌آید، ولی اگر کلمه «المخاطب» را از پشت دیوار بشنوید، معنای کلّی به ذهن شما می‌آید، زیرا موضوع له لفظ «المخاطب»

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۰۱

عبارت از «کلّی المخاطب» است. و همین امر سبب می‌شود که بین کلمه «المخاطب»- که اسم ظاهر است- و کلمه «أنت»- که ضمیر است فرق گذاشته شود و گفته شود: در هر دوی این‌ها «کلّی المخاطب» در نظر گرفته شده است. ولی در اسم ظاهر، لفظْ برای همان معنای کلّی و در ضمیر، لفظْ برای مصادیق آن معنای کلّی وضع شده است. ذکر این نکته لازم است که کسانی که وضع عام موضوع له خاص را قبول دارند، مثال آن را منحصر در حروف نمی‌دانند بلکه ضمایر خطاب را نیز به‌عنوان مثالی برای وضع عام و موضوع له خاص می‌دانند. حال اگر کسی بر اساس مبنای خودش در مورد وضع عام و موضوع له خاص، یک چنین احتمالی را در مورد ضمیر مخاطب مطرح کند، ما دلیلی بر بطلان آن نداریم، همان‌طور که دلیلی بر بطلان احتمال اوّل نداریم. تذکّر: بنا بر احتمال اوّل، ضمیر مخاطب دارای معنای حرفی و بنا بر احتمال دوّم دارای معنای اسمی می‌باشد.

ضمیر متکلّم

همین دو احتمالی که در مورد ضمیر مخاطب مطرح شد، در ضمیر متکلّم نیز به کیفیت زیر جریان دارد: احتمال اوّل: ضمایر متکلّم- مثل «أنا» و «نحن»- برای معنای «اشاره»- که معنایی حرفی است- وضع شده‌اند. ولی تفاوتی که بین ضمیر متکلّم با ضمیر غایب و اسم اشاره وجود دارد این است که در ضمیر متکلّم، «اشاره به نفس» و در ضمیر غایب «اشاره به غایب» و در اسم اشاره «اشاره به حاضر» مطرح است. در اینجا یک مؤیّد وجود دارد که باعث می‌شود ما همین احتمال را بپذیریم و آن همان چیزی است که در مورد اسم اشاره و ضمیر غایب گفتیم. و آن این است که در اکثر موارد که ضمیر متکلّم به کار برده می‌شود همراه با اشاره عملی به نفس است، مثلًا متکلّم می‌گوید: «من این کار را کردم». و به خودش اشاره می‌کند و خیلی بعید است که

اصول فقه شیعه، ج۱، ص: ۴۰۲

کسی بگوید: معنای «أنا» اشاره نیست و ما با اشاره عملی آن را تأیید می‌کنیم، زیرا اشاره عملی نمی‌آید غیر اشاره را تأیید کند. پس توأم بودن «أنا» با اشاره عملی مؤیّد این است که معنای «أنا» همان معنای اشاره است ولی «اشاره به نفس»، روی این احتمال، «أنا» دارای معنای حرفی است زیرا اشاره، معنای حرفی است. احتمال دوّم: ضمیر متکلّم- مثل «أنا» و «نحن»- برای مصادیق مفهوم کلّی «المتکلّم» وضع شده‌اند. به عبارت دیگر: واضع وقتی خواسته است لفظ «أنا» را وضع کند، مفهوم کلّی «المتکلّم» را درنظر گرفته ولی «أنا» را برای مصادیقِ آن مفهوم کلّی وضع کرده است نه برای خود آن مفهوم کلّی، زیرا آنچه برای خود آن مفهوم کلّی وضع شده، لفظ «المتکلّم» است. بنابراین، وضع در مورد «أنا» به صورت «وضع عام و موضوع له خاص» و در مورد لفظ «المتکلّم» به‌صورت «وضع عام و موضع له عام» می‌باشد.

شاهد این مطلب این است که اگر کسی لفظ «المتکلّم» را بشنود معنای «کلّی المتکلّم» به ذهنش می‌آید ولی اگر کلمه «أنا» را بشنود، «متکلّم خاص» به ذهنش می‌آید. این احتمال، بنا بر مبنای کسانی که وضع عام موضوع له خاص را قبول دارند احتمال صحیحی خواهد بود. نتیجه بحث در ضمایر از بحث‌های گذشته معلوم گردید که در تمام ضمایر، معنای حرفی امکان داشت، در ضمیر غایب، اشاره به غایب و در ضمیر مخاطب، مخاطبت و در ضمیر متکلّم، اشاره به نفس، و اشاره و مخاطَبت، معنای حرفی می‌باشند ولی چون دلیلی بر یکسان بودن ضمایر اقامه نشده است، در ضمیر متکلّم و مخاطبْ احتمال دیگری نیز جریان داشت که بر اساس آن، معنای ضمیر متکلّم و ضمیر مخاطب، معنای اسمی خواهد بود ولی به عنوان وضع عام و موضوع له خاص.

تذییل بحث معانی حرفیه

اصول فقه شیعه، ج۱، ص: ۴۰۳

در پایان بحث معانی حرفیه، تذکر این نکته را لازم می‌دانیم که اگرچه ما- به تبعیت از مرحوم محقّق اصفهانی- با زحمت توانستیم واقعیتی برای معانی حرفیه درست کنیم؛ این واقعیت، هرچند به خاطر غیر مستقل بودن و جنبه اضافی و ربطی داشتن و وابسته به طرفین بودن دارای ضعف بود ولی یک چیز این ضعف را جبران می‌کرد و آن این بود که متکلّم، وقتی در مقام افهام و بیان مقاصد دیگر قرار می‌گیرد، نوعاً غرض او فهماندن همین معانیِ حرفیه است، یعنی معانی حرفیه- در مقام افاده- دارای استقلالند و متکلّم اصلًا می‌آید که این‌ها را بیان کند. و خلاصه اینکه معانی حرفیه، در مقام واقعیتْ محتاج به طرفین بوده و در مقام تفهیم و تفهّم، در رأس همه قرار می‌گیرد. در قضایای حملیّه خبریه، اگرچه ما گفتیم: «نسبت وجود ندارد»، ولی به‌جای نسبت، مسأله «هوهویت» را مطرح کردیم و «هوهویت» یک معنای حرفی و غیر مستقل است، زیرا «هوهویت»، به موضوع و محمول نیاز دارد، و هدف از تشکیل

قضیّه حملیّه خبریه، بیان «هوهویت» و «اتحاد» بین همین موضوع و محمول است.

«هوهویت»، هم دارای واقعیت است و هم معنای حرفی است و نمی‌توان برای آن واقعیتی مستقل و غیر محتاج به طرفین درست کرد. در جمله‌های خبریه و قضایای حملیّه- که در بیشتر موارد مقاصد متکلّم با همین‌گونه جمله‌ها افهام می‌شود- نقطه اصلی در قضیّه، عبارت از تفهیم معنای حرفی (هوهویت) است. و هریک از موضوع و محمول اگر جداگانه از جمله و جدای از یکدیگر درنظر گرفته شوند، تفهیم در مورد آنها مطرح نیست. آنچه مخاطب نمی‌داند و شما می‌خواهید او را مطّلع کنید، افاده هوهویت بین موضوع و محمول است. همین هوهویتی که واقعیتش محتاج به موضوع و محمول است ولی در کلام- به عنوان غرض افاده- در رأس قضیّه قرار می‌گیرد. در قضیّه «زید فی الدار» نیز- اگر «کائن» در تقدیر بگیریم- همان «هوهویت» مطرح است و اگر کسی این را نپذیرفت و گفت: «زید فی الدار» به معنای «زید کائن فی الدار» نیست، می‌گوییم: در این جمله چه چیزی را می‌خواهید در اختیار مخاطب قرار

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۰۴

دهید؟ «زید» و «دار» که سر جای خود می‌باشند. آنچه با این جمله به مخاطب می‌خواهید بگویید، این است که «دار، به عنوان «ظرف برای زید» است». و این معنا، یک معنای حرفی است. در جمله فعلیه- مثل ضَرَبَ زیدٌ- نیز همین مسئله مطرح است زیرا آنچه می‌خواهیم با این جمله تفهیم کنیم عبارت از «صدور ضرب از زید» و «ارتباط بین زید و ضرب» است و این معنا، یک معنای حرفی است. خلاصه اینکه معانی حرفیه اگرچه در مقام واقعیت دارای استقلال نیستند ولی در مقام افهام و تفهیم دارای استقلالند. و لازمه این استقلال، ترتّب آثاری- مثل اطلاق داشتن و مقیّد شدن- است که در جای خود مطرح خواهد شد.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۰۶

امر سوّم استعمال مجازی

اشاره

۱- آیا صحت استعمال مجازی، به طبع است یا به وضع؟ ۲- ماهیت استعمال مجازی چیست؟

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۰۸

مسأله اوّل آیا صحت استعمال مجازی به طبع است یا به وضع؟

اشاره

مرحوم آخوند، گویا این بحث را به عنوان مقدّمه برای بحث بعد مطرح کرده است.

بحث در ارتباط با این است که: آیا صحّت استعمال لفظ در معنای مجازی، مستند به ترخیص و اجازه واضع است یا مستند به ذوق عرفی است و ارتباطی به واضع ندارد؟ احتمال اوّل: ممکن است گفته شود: صحّت استعمال لفظ در معنای مجازی، در رابطه با واضع است. ولی نحوه ارتباط با واضع به دو صورت است: ۱- ترخیص: به این صورت که واضع بگوید: هر لفظی را که من برای معنایی وضع کردم، شما می‌توانید در معانی مجازی بکار ببرید، البته در صورتی که یکی از علائق مجازیه بیست و چهارگانه- که در علم بیان مطرح است- وجود داشته باشد.

مثل اینکه لفظ «اسد» را که برای «حیوان مفترس» وضع شده، به جهت وجود علاقه مشابهت، در «رجل شجاع» استعمال کنیم.

اصول فقه شیعه، ج۱، ص: ۴۰۹

۲- وضع: به این صورت که واضع بگوید: هر لفظی را که من برای معنای حقیقی وضع کردم، برای معانی مجازی- که دارای یکی از علایق مجاز باشند- نیز، به یک وضع نوعی- که نه ماده در آن دخالت دارد و نه هیئت معیّن- وضع نمودم ولی با حفظ اینکه این معنا غیر حقیقی است. احتمال دوّم: ممکن است گفته شود: صحّت استعمال لفظ در معنای مجازی، مستند به واضع نیست بلکه در رابطه با ذوق عرف و عقلاء و توده مردم است. وقتی به عقلاء مراجعه می‌کنیم می‌بینیم اگر کسی در شجاعت، شبیه اسد باشد می‌توان به او «اسد» را اطلاق کرد ولی اگر در راه رفتن یا خصوصیت دیگری شبیه اسد باشد، عرف به او اطلاق اسد نمی‌کند. و ذوق عرفی چنین اطلاقی را نمی‌پسندد. به‌همین‌جهت در بحث اطّراد- که یکی از علائم حقیقت است- اشکالی مطرح می‌شود که آیا شما که اطّراد را علامت حقیقت می‌دانید، نوع علاقه را درنظر می‌گیرید یا صنف علاقه را؟ آیا کلّی علاقه مشابهت مطرح است یا مشابهت در شجاعت مطرح است؟ بدیهی است که نمی‌توان گفت: کلّیِ علاقه مشابهت مطرح است، زیرا این‌گونه نیست که هرکس با دیگری مشابهتی داشته باشد بتوانیم عنوان او را- هرچند به‌صورت مجازی- بر دیگری اطلاق کنیم. اسد دارای خصوصیات متعددی است ولی آنچه مصحّح استعمال اسد در غیر اسد است، مشابهت در شجاعت است نه کلّیِ مشابهت.

نظریه مرحوم آخوند

مرحوم آخوند معتقد است: صحّت استعمال مجازی، مستند به طبع و ذوق است.

ولی در مقام تعلیل علتی را ذکر می‌کند که این علت، خیلی روشن نیست. ایشان می‌فرماید: صحّت استعمال، معنایی غیر از حُسن استعمال ندارد و حُسن، دایر مدار پسندیدن عرف است. اگر استعمالی را عرف پسندید، آن استعمال حَسَن است و وقتی حَسَن شد صحیح خواهد بود. و اگر عرف نپسندید، حَسَن نبوده و در نتیجه، صحیح نخواهد بود. ملاحظه می‌شود که طبع، استعمال اسد در مورد مشابهت در

اصول فقه شیعه، ج۱، ص: ۴۱۰

شجاعت را می‌پسندد ولی استعمال آن در مورد مشابهت در جهات دیگر را نمی‌پسندد.[۲۲۲] بررسی نظریه مرحوم آخوند اصل کلام مرحوم آخوند، یک مؤیّد دارد ولی استدلال ایشان روشن نیست. مؤیّد کلام ایشان این است که در اعلام شخصیّه که واضعِ آن پدر و امثال اوست، مثلًا وقتی پدر حاتم این اسم را برای فرزند خودش انتخاب کرد نمی‌دانسته فرزندش چه عاقبتی دارد و نمی‌دانسته که او در جود و سخاوت به عنوان ضرب‌المثل خواهد شد. بلکه فقط به عنوان یک مولود، اسم او را حاتم گذاشته است. ولی الآن این اسم به هرکسی که دارای جود و سخاوت باشد اطلاق می‌شود. آیا این استعمال به اجازه کیست؟ آیا پدر حاتم- که واضع بوده- اجازه داده است؟ خیر، این‌گونه نیست بلکه صحّت استعمال، مستند به ذوق عرفی است و چون ذوق عرفی چنین استعمالی را می‌پسندد، پس صحیح است. ولی دلیل مرحوم آخوند، قدری مجمل است. مرحوم آخوند می‌فرماید: «صحّت استعمال، معنایش حُسن استعمال است». آیا مراد ایشان از صحّت استعمال، صحّت استعمال مجازی است یا مراد، کلّی صحّت استعمال است؟ روشن است که در صحّت استعمال، فرقی بین حقیقت و مجاز نیست یعنی «صحّت استعمال در معنای حقیقی» با «صحّت استعمال در معنای مجازی» دو معنا ندارند. در نتیجه باید کلام مرحوم آخوند، کلّیت داشته باشد. در این صورت از مرحوم آخوند سؤال می‌کنیم آیا این «حُسن» که شما به کار می‌برید در مقابل «قبح» است یا در مقابل «عدم حُسن»؟ اگر مرحوم آخوند بفرماید: حُسن در مقابل قبح است و استعمالِ غیر صحیح،

اصول فقه شیعه، ج۱، ص: ۴۱۱

قبیح است. جواب می‌دهیم: ما قبحی در استعمال غلط نمی‌بینیم و غلط بودن، به معنای قبیح بودن نیست. و اگر بفرماید: حُسن در مقابل عدم حسن است. می گوییم: این حُسن را برای ما معنا کنید. اگر در استعمالات مجازی، یک حُسنی وجود دارد، در استعمالات حقیقی کدام حُسن وجود دارد؟ بنابراین، استدلال مرحوم آخوند، استدلال درستی نیست و خواه مرادشان از صحّت استعمال، خصوص صحّت استعمال مجازی و خواه کلّ صحّت استعمال باشد دارای اشکال است. آنچه در اینجا عنوان کردیم مبتنی بر این است که ابتدا «ماهیت معنای مجازی» را مورد بحث قرار دهیم شاید اگر این اساس درست شود و ماهیت استعمال مجازی، معلوم گردد نوبت به این بحث‌ها نرسد.

اصول فقه شیعه، ج۱، ص: ۴۱۲

مسأله دوّم ماهیت استعمال مجازی چیست؟

اشاره

آیا استعمال مجازی، استعمال لفظ در غیر ماوضع‌له است؟ یا استعمال در ما وضع له است؟ در این رابطه نظریاتی مطرح است:

۱- نظریه مشهور

مشهور معتقدند: استعمال لفظ بر دو قسم است: استعمال در ما وضع له و استعمال در غیر ماوضع‌له. و استعمال مجازی، استعمال لفظ در غیر ماوضع‌له، به واسطه یکی از علائق مجازیه است، خواه آن علاقه، علاقه مشابهت باشد یا غیر علاقه مشابهت- از سایر علائق مجازیه- باشد. از استعمال در غیر ماوضع‌له، در کلام مرحوم آخوند به «استعمال در معنای مناسب با موضوع له» تعبیر شده بود.[۲۲۳] معنای این تعبیر این است

اصول فقه شیعه، ج۱، ص: ۴۱۳

که معنای مجازی، غیر ماوضع‌له است ولی به واسطه یکی از آن علائق، مناسبت و ارتباط با ما وضع له پیدا کرده است. نکته: مجازی که علاقه آن مشابهت باشد، «استعاره» و مجازی که علاقه آن غیر از مشابهت- از سایر علائق مجازیه- باشد «مجاز مرسل» نامیده می‌شود.

۲- نظریه سکّاکی

سکّاکی، استعاره را از سایر مجازات جدا کرده و معتقد است: استعاره مجاز نیست بلکه استعاره، حقیقت لُغویه است یعنی در مورد استعاره، لفظ در همان معنای لغوی خودش استعمال شده است ولی در این میان، تصرّفی عقلی و ذهنی صورت گرفته است. آن تصرّف عقلی این است که شما وقتی لفظ «اسد» را در «رجل شجاع» استعمال می کنید، در ذهن خود ادّعا می کنید که «رجل شجاع» یکی از مصادیق کلّی «حیوان مفترس» است و به عبارت دیگر: «رجل شجاع» از افراد و مصادیق ادّعائی «حیوان مفترس» است. حال وقتی لفظ «اسد» را در «رجل شجاع» استعمال می کنید، در واقع «اسد» را در همان «حیوان مفترس» استعمال کرده‌اید. ولی شما در اینجا افراد «حیوان مفترس» را زیاد کرده‌اید. یعنی «حیوان مفترس» دو فرد دارد: فرد حقیقی و فرد ادّعائی. ولی هر دو تحت ماهیت

حیوان مفترس می‌باشند. ذکر این نکته لازم است که سکّاکی در مورد سایر مجازات- غیر از استعاره- کلام مشهور را پذیرفته است. ایشان برای اثبات مدّعای خود در مورد استعاره ادلّه‌ای اقامه کرده است، از جمله ادلّه ایشان این است که: ما نمی‌توانیم در مورد استعاره، حرف مشهور را بپذیریم، زیرا واقعیت حرف مشهور این است که شما لفظ «اسد» را که برای «حیوان مفترس» وضع شده، می‌آیید و علاقه‌اش را از «حیوان مفترس» قطع کرده و این لفظ را در «رجل شجاع» به کار

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۱۴

می‌برید. آیا استعمال لفظ «اسد» در «رجل شجاع» چه حُسن و چه صناعت بیانی دارد؟ سپس می‌گوید: در برخورد با استعمالات استعاره‌ای، گاهی با مسائلی مواجه می‌شویم که این مسائل با تبادل و جابه‌جا شدن لفظ سازگار نیست بلکه حتماً باید معنا مطرح باشد. مثلًا شاعر در توصیف معشوقه خود می‌گوید:

قامت تُظَلِّلُنی مِنَ الشَّمْسِ نَفْسٌ أعَزُّ عَلَیَّ مِنْ نفْسِی

قامَتْ تُظَلِّلُنی وَ مِنْ عجبٍ شمسٌ تُظَلِّلُنی مِنَ الشَّمْسِ

می‌گوید: معشوقه من، مقابل من و خورشید ایستاد و خودش را سایبان قرار داد و شگفت‌آور است که چگونه خورشیدی بر من سایه می‌اندازد تا مانع از حرارت خورشید گردد. سکّاکی می‌گوید: اگر لفظ شمس با قطع‌نظر از معنا بر این معشوقه اطلاق شده، این چه تعجّبی دارد که بگوید: «... و مِنْ عجبٍ، شمسٌ تُظَلِّلُنی مِنَ الشَّمسِ». وقتی شمس اوّل در معنای «جاریه» به کار برده شده، چه تعجّبی دارد که بگوید: جاریه‌ای بر سر من سایه افکنده تا مانع از حرارت خورشید گردد؟ آنچه تعجّب‌آور است این است که از خورشید، سایبان درست کرده است. معلوم می‌شود که معنای شمس بر «جاریه» انطباق پیدا کرده است و اگر مجرّد استعمال لفظ شمس در معنای جاریه- به‌صورت استعاره- بود جای تعجّب نداشت. سکّاکی می‌گوید: این تعجّب، با آنچه مشهور در مورد مجاز و استعاره می‌گویند سازگار نیست و ما مجبوریم استعاره را به‌صورت دیگر معنا کنیم و بگوییم: «شمس» در معنای خودش استعمال شده ولی شاعر در ذهن خود ادّعا کرده که شمس دارای دو مصداق است: یکی همان شمس معروف و دیگری این جاریه که معشوقه اوست. حاصل اینکه استعاره- به نظر سکّاکی- مجاز نیست بلکه حقیقت لغویّه است.

سکّاکی در این رابطه ادلّه دیگری هم ذکر کرده است.[۲۲۴]

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۱۵

بررسی نظریه سکّاکی کلام سکّاکی دارای دو اشکال است که ما ناچاریم برای دفع اشکال، کلام ایشان را توجیه کنیم اگرچه توجیه اوّل، خلاف ظاهر است. اشکال اوّل: شما وقتی لفظ «اسد» را در «زیدِ شجاع» استعمال می‌کنید و یا حتّی «زید» را ذکر نمی‌کنید و می‌گویید «أسَدٌ عَلَیَّ و فی الحروبِ نعامةٌ»، کلمه «اسد» اسم جنس است و برای معنایی کلّی وضع شده است که بر تمام مصادیق اسد قابل انطباق است. در این صورت، اگر لفظ «اسد» را حتّی در مورد «اسد خاص» استعمال کنیم این استعمال، استعمال در غیر ماوضع‌له خواهد بود زیرا اسد برای اسد خاص وضع نشده است. همان‌طور که اگر «انسان» را در مورد «زید» استعمال کنیم به‌گونه‌ای که لفظ «انسان» بر معنای خاص دلالت کند، چنین استعمالی، استعمال در غیر ماوضع‌له خواهد بود، زیرا «انسان» برای معنای کلّی وضع شده است. به‌همین‌جهت گفتیم: حمل در قضیّه «زیدٌ إنسانٌ» با قضیّه «الإنسان حیوان ناطق» فرق می‌کند، چون «انسان» و «حیوان ناطق» دارای ماهیت واحدی هستند اگرچه از نظر مفهوم، مغایرت داشته باشند ولی در «زیدٌ إنسانٌ» حملش حمل شایع صناعی است و در حمل شایع صناعی اتّحاد در ماهیت مطرح نیست بلکه اتّحاد در وجود مطرح است و «زیدٌ إنسانٌ» یعنی «زیدٌ مصداقٌ من مفهوم الإنسان». بنابراین، استعمال لفظ «انسان»، در خصوص «زید»، استعمال در غیر ماوضع‌له است، زیرا «انسان» برای «زید» وضع نشده است. وقتی کلّی با مصداق حقیقی خودش یک چنین حسابی داشته باشد، استعمال «اسد»- که بر معنای کلّی وضع شده است- در خصوص یک «رجل شجاع»- که فرد ادّعایی است نه حقیقی- به طریق اولی دارای اشکال خواهد بود، زیرا معنای

«اسـد» یـک معنای کلّی است و خصوصـیت و فردیّت در آن مطرح نیست. در حالی که ظاهر کلام سـکّاکی این است که «اسـد» در «خصوص رجل شجاع»

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۱۶

استعمال می‌شود و اگر ما ظاهر کلام سکّاکی را درنظر بگیریم، باید چنین استعمالی را استعمال در غیر ماوضع‌له بدانیم و نمی‌توانیم آن را حقیقت لغویه بنامیم. توجیه کلام سکّاکی: برای دفع اشکال فوق، ناچاریم کلام سکّاکی را توجیه کرده و بگوییم: ما «اسد» را در معنا و مفهوم کلّی خودش استعمال می‌کنیم و به هیچ عنوان از دایره وضع بیرون نمی‌آییم ولی در کنار این استعمال، ادّعا می‌کنیم که «زید» هم از افراد این ماهیت کلّی است. و به عبارت دیگر: لفظ «اسد» در معنای کلّی خود استعمال شده نه در زید، ولی این عنوان کلّی- به کمک ادّعاء- بر یک فرد تطبیق داده شده است. البته این توجیه، خلاف ظاهر کلام سکّاکی است ولی برای دفع اشکال از کلام ایشان ناگزیر از چنین توجیهی هستیم. اشکال دوّم: هرچند ما در مورد اسماء اجناس- مثل لفظ اسد- اشکال را حل کردیم ولی در رابطه با اعلام شخصیّه اشکال باقی است، زیرا اعلام شخصیّه برای معنای کلّی وضع نشده‌اند تا بتوان برای آنها مصداق ادّعایی درست کرد، مثلًا لفظ «حاتم» را که از ابتدا برای شخص خاصی وضع شده است چگونه در دیگران به‌صورت استعاره به کار می‌برید؟ توجیه کلام سکّاکی: برای دفع اشکال فوق، ناچاریم توجیه دیگری در کلام سکّاکی مرتکب شویم و بگوییم: در مورد اعلام شخصیّه به‌جای «فردیت ادعائیّه» باید «عینیّت ادّعائیّه» بگذاریم.

«عینیّت ادّعائیّه» به این معناست که وقتی «زید» در جود و سخاوت به حدّ بالایی رسیده است به او کلمه «حاتم» را اطلاق کنیم به این کیفیت که «حاتم» را در معنای خودش استعمال کرده ولی ادّعا می‌کنیم «زید، همان حاتم است». و کسی خیال نکند «حاتم» در یک معنای کلّی استعمال شده است چون اگر در معنای کلّی استعمال شده بود باید ملتزم شویم که استعمال آن از ابتدای امر، استعمال در غیر ماوضع‌له بوده است زیرا ما مشاهده می‌کنیم «حاتم» در شخص استعمال می‌شود، پس از اوّل برای شخص استعمال شده است نه بر معنای کلّی. در نتیجه راهی جز ادّعای عینیّت نداریم. مثل

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۱۷

اطلاق «بو علی» بر کسی که در فلسفه مهارت دارد. در اینجا نیز ادّعای عینیّت مطرح است نه اینکه گفته شود: بو علی در یک معنای کلّی استعمال شده است. مؤیّد این توجیه، همان شعری است که در استدلال سکّاکی ذکر شده بود، زیرا شمس دارای یک فرد خارجی است و مصادیق متعدّد ندارد. پس اطلاق شمس بر محبوبه خود از باب ادّعای عینیّت است.

۳- نظریّه صاحب کتاب «وقایة الأذهان»

اشاره

مرحوم شیخ محمد رضا اصفهانی مسجدشاهی، در باب مجاز نظریه دیگری دارد که بی‌شباهت به نظریه سکّاکی نیست ولی ایشان مسئله را نه تنها در مورد استعاره بلکه در مورد سایر مجازات نیز مطرح کرده است. قبل از بیان کلام ایشان لازم است مقدّمه‌ای ذکر شود: در باب عام و خاص بحثی مطرح است که آیا تخصیص عام مستلزم مجازیت در عام است یا نه؟ مثلًا اگر مولا گفت: «أکرم کلَّ عالم» و بعد به دلیل منفصل گفت: «لا تُکرم زیداً العالم» و به وسیله این دلیل، دلیل اوّل را تخصیص زد، آیا این تخصیص سبب می‌شود که در «أکرم کلَّ عالم» مجازیت تحقّق پیدا کند؟ اکثر اصولیین قدیم عقیده داشتند: «تخصیص عام، مستلزم مجازیت است»، یعنی «لا تکرم زیداً العالم» قرینه می‌شود که از «أکرم کلَّ عالِم» همه علماء اراده نشده و «أکرم کلَّ عالِم» در غیر معنای حقیقی

خود- به عبارت دیگر: در «علمای غیر زید»- استعمال شده است. ولی محققین متأخرین و از جمله صاحب کفایه معتقدند: تخصیص عام، مستلزم مجازیت در عام نیست،[۲۲۵] زیرا اراده بر دو قسم است: اراده استعمالیه و اراده جدّیه. اراده استعمالیه به این معناست که متکلّم- از نظر افاده و از نظر مقام دلالت- از

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۱۸

این لفظ، چه چیزی را اراده کرده یعنی با این لفظ خواسته است چه چیزی را در اختیار سامع قرار داده و به او تفهیم کند؟ اراده جدّیه به این معناست که در باطن، هدف متکلّم چیست و اراده‌اش به چه چیزی تعلّق گرفته است؟ در مقام قانون‌گذاری، بین عقلاء رسم است که ابتدا قانونی را به نحو عموم وضع می‌کنند. در آن حال اگر از آنان سؤال شود آیا هدف شما از جعل این قانون به نحو کلّی این است که قانون به نحو کلّی اجرا شود؟ می‌گویند: خیر، رسم قانون‌گذاری این است که ابتدا قانونی را به‌صورت کلّی مطرح کرده و سپس با تبصره‌های مختلف، مواردی را از آن خارج می‌کنند و حتّی چه‌بسا از اوّل امر، همه یا بعضی از این موارد مورد نظر قانون‌گذار بوده ولی این امر سبب نشده است که از وضع قانون به نحو کلّی خودداری کنند. آیا این مسئله چگونه حلّ می‌شود؟ برای حلّ مسئله باید بگوییم در اینجا دو اراده وجود دارد: یکی اراده استعمالیه در رابطه با جعل قانون کلّی است به‌طوری که وقتی قانون را وضع می‌کنند، الفاظ قانون را در همان مفاد کلّی خودش استعمال می‌کنند. بعد که مسأله تبصره پیش آمد، این بدان معنا نیست که الفاظ عمومِ آن قانون در غیر معنای عام- به‌صورت مجاز- استعمال شده است. بلکه این تبصره‌ها حکایت از این می‌کند که مراد جدّی، تابع مرادِ استعمالی نبوده است. مراد استعمالی، کلّیت قانون بوده ولی مراد جدّی، عبارت از قانون به استثنای موارد تخصیص و تبصره است. اینکه مولا از اوّل می‌گوید: «أکرم کلَّ عالمٍ» چه‌بسا همان موقع در ذهنش بوده که «زیدِ عالم» نباید اکرام شود و اراده جدّی او به اکرام «زیدِ عالم» تعلّق نگرفته است ولی معنای این حرف این نیست که «أکرم کلَّ عالمٍ» از اوّل در علمای غیر زید استعمال شده باشد، بلکه قانون، عمومیت دارد. این را در اصطلاح اصولی این‌گونه تعبیر می‌کنیم: در «أکرم کلّ عالمٍ»، اراده استعمالیه مولا- که در رابطه با استعمال لفظ در معناست- به عموم تعلّق گرفته است، «أکرم کلَّ عالمٍ» در جمیع علماء استعمال شده و زید هم مصداقی از این قانون

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۱۹

است، هرچند در ذهن مولا- «إکرام زید» واجب نیست ولی از نظر قانون، مصداق قانون عام محسوب می‌شود. حال وقتی مولا می‌گوید: «لا- تکرمْ زیداً العالم»، زید را از چه چیز خارج می‌کند؟ آیا می‌گوید زید در «أکرم کلَّ عالمٍ» داخل نبوده و اراده استعمالی به آن تعلّق نگرفته است؟ خیر، این‌طور نیست، زید الآن هم داخل در «أکرم کلَّ عالمٍ» است، ولی اراده جدّی مولا به این تعلّق گرفته که علمای غیر زید، واجب الإ-کرام هستند و اکرام زید، واجب نیست. حال که چنین است، چرا بگوییم: تخصیص، مستلزم مجازیت است؟

ما که لفظ «أکرم کلَّ عالمٍ» را در غیر ماوضع‌له خودش استعمال نکرده‌ایم. قانون- از نظر اراده استعمالی- از اوّل، عمومیت داشته و الآن هم عمومیت دارد. از اینجا به یک ضابطه کلّی پی می‌بریم و آن این است که اراده بر دو قسم است:

اراده استعمالیه و اراده جدّیه، و ممکن است بین این دو اراده مخالفت تحقق داشته باشد. اراده استعمالیه، به «اکرام همه علما» و اراده جدّیه به «اکرام علمای غیر زید» تعلّق دارد. پس از بیان مقدّمه فوق، به سراغ اصل کلام صاحب کتاب «وقایهٔ الأذهان» می‌رویم: ایشان می‌فرماید: ما همین بحث را- که در عام و خاص مطرح شد- در مورد مجاز مطرح می‌کنیم و می‌گوییم: لفظی که به صورت مجاز استعمال می‌شود- چه مجاز استعاره‌ای و چه غیر آن- بر حسب اراده استعمالیه، در همان معنای خودش استعمال می‌شود ولی بر حسب اراده جدّیه، در معنای مجازی استعمال می‌شود. «اسد» بر حسب اراده استعمالیه در «حیوان مفترس» و بر حسب اراده جدّیه در «رجل شجاع» استعمال شده است ولی آیا ارتباط «اسد» و «رجل شجاع» چگونه است؟ صاحب کتاب «وقایهٔ الأذهان» در این زمینه

کلامی شبیه کلام سکّاکی دارد و می‌فرماید: در اینجا با ادّعا می گوییم: «رجل شجاع»، مصداق و فرد برای معنای مراد به اراده

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۲۰

استعمالیه- یعنی «حیوان مفترس» است. و این مطلب نه تنها در «اسد» و «رجل شجاع»- که علاقه آن مشابهت است- جاری می‌شود بلکه در سایر علایق مجازیه هم جریان دارد، مثلًا کلمه «عین»- به معنای چشم- را مجازاً در مورد کسانی که مسئولیت دیده‌بانی دارند استعمال می کنیم. علاقه این استعمال مجازی، علاقه جزء و کلّ است یعنی «عین»- که جزء است- استعمال کرده‌ایم و «مجموع انسان مراقب در تمام لحظات»- که کلّ است- را اراده کرده‌ایم. در اینجا لفظ «عین» را در معنای خودش- یعنی چشم- به اراده استعمالیه، استعمال می کنیم ولی اراده جدّیه به «مجموع شخص مراقب در تمام لحظات» تعلّق گرفته است به اعتبار این که چنین شخصی- به لحاظ مراقبت دائمی- گویا همه اعضایش «عین» است، به‌همین‌جهت به او «عین» می گوییم، یعنی ادّعا می کنیم که او «چشم» است. دلیل صاحب «وقایة الأذهان»: ایشان می‌فرماید: فلسفه جعل مجازات این است که استعمال مجازی دارای حُسن و لطافتی است که در استعمالات حقیقی وجود ندارد.

و ما اگر بخواهیم حرف مشهور را بپذیریم نمی‌توانیم ملتزم به وجود چنین حسن و لطافتی در مجاز بشویم زیرا مبنای کلام مشهور این بود که در استعمال مجازی به معنا کاری نداریم بلکه این لفظ است که جابه‌جا و تبادل می‌شود، یعنی ارتباط لفظ را از معنای حقیقی جدا کرده و آن را در معنای مجازی استعمال می کنیم. به تعبیر دیگر:

به‌جای لفظ «زید» لفظ «اسد» را می گذاریم. و معلوم است که جابه‌جا شدن لفظ، حسن و لطافتی ندارد. اگر ما کاری به معنای حقیقی «اسد» نداشته باشیم و لفظ «اسد» را در «زید» استعمال کنیم این استعمال، چه لطافت و حُسنی دارد؟ ایشان می‌فرماید: در آیه شریفه (قُلْنَ حاشَ للَّه ما هذا إلّا ملكٌ كريمٌ)[۲۲۶] که از قول زنان مصری- هنگامی که یوسف علیه السلام را مشاهده کردند- نقل شده است، اگر گفته شود:

کلمه «مَلَك» به‌طور مستقیم در یوسف علیه السلام استعمال شده به گونه‌ای که اگر به‌جای «ما

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۲۱

هذا إلّا ملكٌ كريم» می گفت: «ما هذا إلّا يوسفُ» معنای آن فرقی نمی کرد، چه لطافتی می‌توانست داشته باشد؟ لطف در صورتی است که بخواهند بگویند: این شخص، مصداق عنوان «مَلَك» است. یعنی لطف در صورتی است که پای معنا در میان باشد. و اگر ما لفظ «مَلَك» را از معنای خودش جدا کنیم و در یوسف علیه السلام استعمال کنیم حُسنی ندارد اگرچه این استعمال، به علاقه مشابهت باشد، زیرا علاقه مشابهت به عنوان مصحّح و مجوّز استعمال است و این علاقه در خود استعمال وجود ندارد. شما می گویید: «علاقه مشابهت، مجوّز این شده است که ما لفظ «مَلَك» را از معنای حقیقی‌اش جدا کرده و مجازاً در یوسف علیه السلام استعمال کنیم و جمله «ما هذا إلّا مَلكٌ كريمٌ» در واقع به معنای «ما هذا إلّا يوسفُ» است. این حرف چه لطافتی دارد؟ چگونه با «حاشَ للَّهِ» مناسبت دارد؟ «حاشَ للَّهِ» با این مناسبت دارد که پای «مَلَك» و «معنای حقیقی» در میان باشد. در مورد سایر علائق مجازیه هم مسئله همین‌طور است، مثلًا در آیه شریفه (و اسأل القريةَ التى كنّا فيها و العير الّتى أقبلنا)[۲۲۷] که از قول فرزندان یعقوب علیه السلام نقل می کند که وقتی به دزدی متّهم شدند گفتند: «ما اهل دزدی نیستیم، اگر باور ندارید سؤال کنید». ولی آیا این سؤال از چه کسی است؟ مشهور می گویند: سؤال از أهل قریه است و در آیه شریفه یا مجاز حذف صورت گرفته و یا قرینه حالّ و محلّ وجود دارد زیرا أهل قریه به عنوان «حالّ» در قریه هستند. درحالی‌که مقصود آیه شریفه، این نیست. بلکه مقصود این است که مسأله عدم سرقت ما به‌قدری روشن است که حتّی اگر از در و دیوار قریه هم سؤال کنید گواهی به عدم سرقت ما خواهند داد. و اگر مقصود، سؤال از اهل قریه بود می‌فرمود «و اسأل أهل القريـة» زیرا نه آن‌چنان بنایی بر اختصار بوده و نه ضرورتی وجود داشته و نه جمله طولانی می‌شد که این‌ها سبب حذف «أهل» گردد. حسن و لطافت در صورتی است که

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۲۲

مراد، سؤال از خود قریه باشد- با آن بیانی که کردیم- نه آنچه مشهور می گویند. صاحب کتاب «وقایهٔ الأذهان» سپس به شعری از فرزدق در مورد امام سجّاد علیه السلام استناد کرده می گوید: فرزدق در حضور هشام بن عبد الملک به معرفی امام سجّاد علیه السلام پرداخته و آن حضرت را این گونه معرفی می کند:

هذا الّذی تَعْرِفُ البطحاءُ وَطْأَتَهُو البیتُ یَعْرِفُهُ و الحِلُّ و الحَرَمُ

فرزدق می‌خواهد بگوید: این بزرگوار، شخص عادی نیست بلکه او کسی است که زمین مکّه قدم‌های او را می‌شناسد، خانه کعبه و حِلّ و حرم او را می‌شناسند. و اگر بخواهیم بنا بر مبنای مشهور معنا کنیم لطافت خود را از دست می‌دهد زیرا بنا بر مبنای مشهور مراد از «بطحاء» عبارت از «أهل بطحاء» و مراد از «البیت» عبارت از «صاحب البیت» یا «کسانی که در بیت هستند» می‌باشد. این چه ظرافتی دارد که «أهل بطحاء» کسی را بشناسد؟ یا «کسانی که در مسجدند» کسی را بشناسند؟ و یا «صاحب البیت» کسی را بشناسند؟ «صاحب البیت» که خداوند است همه را می‌شناسد.

لطف این شعر در این است که گفته شود این شخص آن‌قدر شناخته شده است که حتی بیت- که جماد است- نیز او را می‌شناسد. اگر ما مجاز را این گونه معنا کنیم با فلسفه وجودی مجاز سازگار است ولی اگر مجاز را استعمال در غیر ماوضع‌له- که مشهور می گویند- بدانیم، استعمالات مجازی لطافت و ظرافت خود را از دست می‌دهند. وقتی «عین» را در «دیده‌بان» استعمال می کنیم، مشهور می گویند: در اینجا لفظ موضوع برای جزء را، در کلّ استعمال کرده‌ایم و «عین» به معنای «انسان» است. در حالی که این هیچ لطفی ندارد. فقط مصحّح استعمال آن جزئیت و کلّیت است و لطفی در این استعمال نیست. ولی اگر لفظ «عین» را در معنای حقیقی خودش استعمال کنیم و ادّعا کنیم آن معنای حقیقی بر این معنای مجازی منطبق است و یا ادّعای عینیّت بین این دو بنماییم، «عین» به معنای کسی می‌شود که

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۲۳

سرتا پا چشم است یعنی کسی که تمام اوقات و تمام فکرش متوجّه مراقبت و دیده‌بانی است. و این دارای لطف و ظرافت است. صاحب کتاب «وقایهٔ الأذهان» در ادامه می‌فرماید: برفرض که مشهور بتوانند کلام خود را در مورد مجاز مفرد توجیه کنند ولی در مورد مجاز مرکّب نمی‌توانند توجیه کنند: توضیح اینکه: مجاز بر سه قسم است: ۱- مجاز در مفرد: مثل استعمال «اسد» در «رجل شجاع . ۲- مجاز در اسناد: و آن در جایی است که در کلمات، مجازیتی به کار برده نشده است ولی در اسناد بین این کلمات، مجازیت بکار برده شده است، مثل: أنبت الربیع البقلَ در اینجا در کلمه «أنبت» و «الرّبیع» مجازیت نیست ولی اسناد «أنبت» به «الربیع» مجاز است زیرا مسند الیه حقیقی در مورد إنبات، خداوند است و إنبات، از ربیع- بما هو ربیع- صادر نمی‌شود. پس در اینجا فعلی که مربوط به خداوند است به ربیع اسناد داده شده است. ۳- مجاز مرکّب یعنی جمله‌ای گفته شود و از آن جمله یک معنای مجازی اراده شود، مثل اینکه انسان به کسی که در کاری تردید دارد بگوید: «أراکَ تُقَدِّمُ رِجْلًا و تُؤخِّرُ اخری»، یعنی می‌بینم یک قدم جلو می گذاری و یک قدم عقب می گذاری. این جمله، مجازاً در تحیّر و تردید استعمال می‌شود. در اینجا از مشهور سؤال می کنیم: شما که می گویید: جمله «أراکَ تُقَدِّمُ رجلًا و تُؤخِّرُ اخری» در معنای مجازی استعمال می‌شود، این استعمال چگونه است؟ بدون شک، این جمله، وضع جداگانه‌ای ندارد بلکه کلمات آن به‌طور مستقل وضع شده‌اند. آیا «أراک» و «تُقَدِّمُ» و «رِجل» و «تُؤَخِّرُ» در غیر معنای موضوع له خود استعمال شده‌اند؟

شما (مشهور) چگونه مجاز مرکّب را توجیه می کنید؟ مگر این مرکب معنای حقیقی دارد؟ آن‌هم با توجّه به اینکه نمی گوید: «أراکَ مثلَ رَجُلٍ تُقَدِّمُ رِجْلًا و تُؤخِّرُ اخری»، بلکه می گوید خودت چنین کاری را انجام می‌دهی در حالی که معنای حقیقی

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۲۴

آن واقعیت نـدارد زیرا این شـخص در خـارج چنین کـاری را انجـام نمی‌دهـد. ولی روی بیـان صاحب کتاب «وقایـهٔ الأذهان»، گفته می‌شود: جمله فوق به اراده اسـتعمالیه در همـان معنای مطابقی خود به کار برده شـده است ولی اراده جـدّی، عبارت از تحیّر و تردّد است و به تعبیر دیگر: ادّعـا می‌کنیم تحیّر و تردّد یکی از مصـادیق «تَقَـدُّم رِجـل و تَـأَخُّر رِجـل دیگر» است. از بیانـات گذشـته معلوم می‌گردد که بنا بر حرف مشهور، همان گونه که مجاز مرکّب توجیهی ندارد، مجاز در اسناد هم توجیه ندارد.[۲۲۸]

فرق بین کلام صاحب «وقایهٔ الأذهان» و کلام سکّاکی

فرق میان کلام ایشان و کلام سکّاکی در سه جهت است: ۱- کلام سکّاکی فقط در مورد استعاره است ولی کلام ایشان در رابطه با تمام مجازات است. ۲- کلام سـکّاکی نیاز به توجیه داشت- اگرچه توجیه برخلاف ظاهر بود[۲۲۹]- ولی کلام ایشان به توجیه نیاز نـدارد، زیرا ایشـان مسأله کلّیت و فردیّت را مطرح نکرد تـا به توجیه نیـاز داشـته باشـد، بلکه فرمود: لفـظ در معنـای حقیقی خودش استعمال شده و اراده استعمالی به همان معنای حقیقی تعلّق گرفته ولی اراده جدّی به معنای مجازی تعلّق

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۲۵

گرفته است. خواه آن معنای حقیقی، کلّی باشد یا مثل اعلام شخصیه جزئی باشد و خواه در فرد خاص و خواه در کلّی رجل شـجاع اسـتعمال کنیم. مراد جدّی، معنای مجازی و مراد استعمالی، معنای حقیقی است. و در رابطه با معنای حقیقی و معنای مجازی، گاهی ادّعـای فردیت و گاهی ادّعای عینیت مطرح است. ۳- بنا بر نظر سـکّاکی باید قبل از اسـتعمال، مسأله ادّعای فردیت تحقّق پیدا کند، سپس با تکیه برآن ادّعا، لفظ اسد را به‌طور مستقیم در رجل شجاع خاص استعمال کنیم ولی طبق بیان صاحب کتاب «وقایهٔ الأذهان» لازم نیست این ادّعـا قبـل از اسـتعمال باشـد زیرا طبق بیـان ایشـان، ابتـدا به اراده اسـتعمالیه، لفظ در معنای حقیقی خودش اسـتعمال می‌شود. و اراده جدّیه در طول اراده استعمالیه است و ما می‌توانیم همان‌جا که نوبت به اراده جدّیه رسید مسأله ادّعا را پیاده کنیم.

مؤیّدات کلام صاحب «وقایهٔ الأذهان»

کلام ایشـان، دارای دو مؤیّـد است: مؤیّـد اوّل: بـا بررسـی دو عنوانِ «حقیقت» و «مجـاز»، درمی‌یـابیم که اطلاق این دو عنوان روی حسـاب بوده است. «حقیقت» از کلمه «حقّ»- به معنـای امر ثـابت- و «مجاز» از کلمه جواز- به معنای عبور- است. «مجاز» یعنی محلّ عبور و گذر.

أمیر المؤمنین علیه السـلام می‌فرمایـد: «إنَّمـا الـدُّنیا دارُ مَجَازٍ و الآخرةُ دارُ قَرارٍ»،[۲۳۰] یعنی دنیـا عـالمی است که جای توقّف نیست، بلکه محلّ عبور است و بایـد از آن عبور کرد و آخرت عالمی است که محلّ ثبوت و اسـتقرار است. حال اگر ما اسـتعمال مجازی را به معنـای مشـهور- یعنی اسـتعمال لفـظ در غیر مـاوضع‌له- بـدانیم، چه عبوری در معنـای مجـازی مطرح است؟ وقتی اسـد را به‌جای اسـتعمال در حیوان مفترس، به‌طور مستقیم در رجل شجاع استعمال کنیم، فرقی بین استعمال اسد در حیوان مفترس و استعمال آن در رجل

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۲۶

شجـاع وجود نـدارد. و در معنـای مجـازی، عنوان عبور تحقّق نـدارد. ولی طبق فرمایش صاحب «وقایـهٔ الأذهان» مسئله خیلی روشـن است، زیرا وقتی اسـد را در رجـل شـجاع اسـتعمال می‌کنیم، از گـذرگاه معنای حقیقی عبور می‌کنیم. یعنی اراده اسـتعمالی به معنای حقیقی تعلّق گرفته است و مـا از کانـال معنـای حقیقی عبور کرده و به معنـای مجـازی می‌رسـیم. پس عنوان عبور در معنـای مجازی مطرح است. مؤیّد دوّم: در منطق دلالات لفظیه را به سه قسم تقسیم کرده‌اند: دلالت مطابقه، دلالت تضمن و دلالت التزام. مَقْسَم در

این تقسیم، دلالات وضعیه لفظیه است.
دلالات لفظیه دارای یک معنای عامّی می‌باشند. دلالت لفظی، همان‌طور که در معنای حقیقی مطرح است، در معنای مجازی هم مطرح است به‌همین‌جهت است که قید وضعیّه را ذکر نمی‌کنند. حال سؤال می‌کنیم دلالت مجاز از کدام‌یک از این دلالات سه‌گانه است؟ ممکن است گفته شود: «مجازاتی که علاقه آنها جزء و کلّ است در دلالت تضمّن داخلند»، ولی این‌گونه نیست، زیرا در دلالت تضمّن، مدلول مطابقیِ لفظ، کلّ معناست و لفظ، به تبعیت از کلّ معنا دلالت بر جزء می‌کند نه اینکه کلّ را کنار گذاشته و مدلول را عبارت از جزء قرار داده باشیم. به عبارت دیگر: دلالت تضمن این نیست که لفظ به‌طور مستقیم بر جزء دلالت کند تا شما بگویید: «این مجاز است و علاقه آن کلّ و جزء است»، بلکه دلالت تضمن این است که لفظ بر کلّ دلالت کند ولی چون کلّ، مرکّب از اجزاء است، لفظ به تبعیت دلالت بر کلّ، بر جزء هم دلالت می‌کند. بنابراین، دلالت تضمن، هیچ‌یک از مجازات نیست. دلالت التزام هم همین‌طور است، زیرا معنای دلالت التزام این نیست که لفظ، به‌طور مستقیم بر لازم دلالت کند، بلکه مدلولِ لفظ، همان ملزوم است ولی وقتی ملزوم، به عنوان مدلول واقع شد، لازم هم- به تبعیت ملزوم- مدلول واقع می‌شود. در نتیجه، براساس تفسیر مشهور دلالات سه‌گانه شامل استعمالات مجازی
اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۲۷
نمی‌شود.
اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۲۹

امر چهارم اطلاق لفظ و اراده لفظ

اشاره

مقدّمه ۱- اقسام چهارگانه اطلاق لفظ و اراده لفظ. ۲- آیا اطلاق لفظ و اراده لفظ صحیح است؟ ۳- آیا در موارد اطلاق لفظ و اراده لفظ، عنوان استعمال تحقّق دارد؟
اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۳۱

مقدّمه

مرحوم آخوند، به دنبال بحث حقیقت و مجاز بحثی را مطرح کرده که به‌طور کلّی از بحث استعمال لفظ در معنا خارج است. در بحث قبل، سخن از معنا بود، زیرا لفظ- چه در مورد حقیقت و چه در مورد مجاز- در معنایی استعمال شده بود و ما بحث می‌کردیم که آیا این معنا در تمام موارد، موضوع له است؟ یا در خصوص استعمالات حقیقی، موضوع له است و در استعمالات مجازی، غیر موضوع له است. ولی در اینجا عنوان سوّمی در کار است یعنی وقتی لفظ را اطلاق می‌کنیم، معنایی درنظر نمی‌گیریم بلکه در اطلاق لفظ، همان لفظْ مورد نظر متکلّم است.
این‌گونه تعبیرات و اطلاقات را مرحوم آخوند به چهار قسم تقسیم کرده است، که بعد از روشن شدن اقسام آنها باید در دو مقام بحث کنیم: مقام اوّل: آیا چنین تعبیرات و اطلاقاتی صحیح است؟ مقام دوّم: برفرض صحّت این اطلاقات، آیا در این موارد عنوان استعمال تحقّق دارد؟ ذکر این نکته لازم است که این اطلاقات، ربطی به مبناهایی که در مورد مجاز
اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۳۲
مطرح بود ندارد، زیرا تمام مبناهایی که در آنجا مطرح بود مربوط به جایی بود که ما معنای دیگری غیر از معنای موضوع له داشتیم

ولی مشـهور می‌گفتند: «لفظ- مثل اسد- به‌طور مستقیم در معنای دوّم- یعنی رجل شجاع- استعمال شده و این استعمال، استعمال در غیر مـاوضع‌له است». و سکّاکی می‌گفت: «در مورد اسـتعاره، لفظ- مثل اسـد- در همان معنای اوّل- یعنی حیوان مفترس- اسـتعمال شـده است و ادّعا کرده‌ایم که معنای دوّم- یعنی رجل شـجاع- از مصادیق معنای اوّل- یعنی حیوان مفترس- است». و صاحب «وقایهٔ الأذهان» می‌گفت: «در تمام مجازات، اراده استعمالی، به معنای اوّل- یعنی حیوان مفترس- و اراده جدّی، به معنای دوّم- یعنی رجل شجاع- تعلّق گرفته است». بنابراین، در آنجا دو معنا مطرح بود ولی در اینجا فقط لفظ مطرح است و پای معنا در کار نیست.

اقسام چهارگانه اطلاق لفظ و اراده لفظ

اشاره

۱- اطلاـق لفـظ و اراده نوع همان لفظ: این قسم دارای دو مثال است: مثال اوّل: نوعِ آن، به‌گونه‌ای باشـد که شامل شـخص این لفظ هم بشود، مثل اینکه بگویید: «زیدٌ لفظٌ»، و از زید، «هرچه لفظ زید است» را اراده کنید به‌طوری که حتّی خود این «زید» که از دهان شمـا خـارج می‌شود را شامل شود. مثال دوّم: مثالی است که مرحوم آخونـد مطرح کرده است که نوع، اراده شـده و این نوع، شامل نفس اطلاـق شـما نیست ولی موارد دیگر را شامـل است، مثل «ضَـرَبَ فعل ماضٍ»، این «ضَـرَبَ» از تمام «ضَـرَبَ» ها حکایت می‌کند یعنی همه «ضَرَبَ» ها فعل ماضی هستند ولی شخص این «ضَرَبَ»- که شما استعمال کردید- را شامل نمی‌شود، زیرا این «ضَرَبَ» فعل ماضـی نیست بلکه مبتداست. ۲- اطلاـق لفـظ و اراده صـنف آن لفظ: این هم دو مثال دارد: مثال اوّل: جایی است که صـنف، شامل خودِ مثال هم می‌شود، مثل اینکه گفته

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۳۳

شود: «زید، در جایی که اوّل کلام واقع شود مبتداست»، این از یک طرف، صـنف است زیرا زید در «ضَـرَبَ زیدٌ» را شامل نمی‌شود و از طرف دیگر، شامـل خودش هم می‌شود چون این «زیـد» هم در اوّل کلاـم واقع شـده و عنوان مبتـدا پیـدا کرده است. مثـال دوّم: جایی است که صنف، شامل خود مثال نمی‌شود، مثل اینکه گفته شود:

«زیدٌ- فی ضـرب زیدٌ- فاعلٌ» این مثال درست است، هرجا زید، مرفوع بوده و دنبال فعل معلومی ذکر شود فاعل است. و زید در این مثال، صـنف است زیرا زیـد در «زیـدٌ ضَـرَبَ» خارج می‌شود ولی شامل خودش نمی‌شود زیرا زید در آن مثال، مبتداست. ۳- اطلاق لفظ و اراده مثل (یعنی فرد دیگر): مثل اینکه شخصـی وارد می‌شود و می‌گوید: «زید»، بعد شـما به رفیقتان می‌گویید: «این زید- که از دهـان دیگری خـارج شـد- علم شخصـی است» و نظرتـان به شـخصِ این است. اینجـا لفظ زیـد را اطلاق کردیـد و اراده شـخص کردید. مثال روشن‌تر: استاد به شاگرد می‌گوید: جمله «جاء زیدٌ من السفر» را ترکیب کن.

شاگرد می‌گوید: زید، فاعل است. در اینجا مراد شاگرد از کلمه «زید» همان «زید» ی است که از دهان اسـتاد خارج شده است چون شخصِ آن جمله را ترکیب می‌کند. این اطلاق لفظ است ولی اراده معنا نیست بلکه مراد از آن، لفظ دیگری مثل همین لفظ است. و نیز وقتی می‌گویـد: «جاء، فعل ماضـی است»، مراد همان «جاء» است که در کلام اسـتاد اسـتعمال شـده است. ۴- اطلاـق لفظ و اراده شخص همـان لفظ: مرحوم آخونـد برای این قسم به «زیـدٌ لفظٌ» مثال زده است البته فرموده است: به شـرط اینکه متکلّم، شـخص این «زید» را اراده کرده باشد. مثال بهتری که در این زمینه می‌توان ذکر کرد این است که مثلًا گاهی از یک متکلّم، تعبیر زننده‌ای صادر می‌شود، کسـی به او می‌گویـد: آیـا این تعبیر از شـماست؟ او می‌گویـد: «نعم، هـذا لفظی». بله، فلان تعبیر را من گفته‌ام. البته به‌جای «هذا» نفس همان لفظ و تعبیر را می‌گوید. در اینجا، لفظ را اطلاق

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۳۴

کرده و شخص لفظ را اراده کرده است یعنی لفظ را در خودش استعمال کرده، بدون اینکه نوع یا صنف یا مثل را اراده کرده باشد. حال که چهار قسم اطلاق لفظ معلوم گردید، لازم است در دو مقام بحث شود: مقام اوّل: آیا این‌گونه اطلاقات (اطلاق لفظ و اراده لفظ) صحیح است؟ مقام دوّم: برفرض که چنین اطلاقی صحیح باشد، آیا در این موارد، عنوان استعمال تحقّق دارد؟

مقام اوّل آیا اطلاق لفظ و اراده لفظ، صحیح است؟

اشاره

صحت سه قسم اوّل، مورد اتّفاق است. ولی قسم چهارم، مورد مناقشه صاحب فصول رحمه الله قرار گرفته است.

کلام مرحوم آخوند در ارتباط با صحّت سه قسم اوّل

اشاره

مرحوم آخوند در این زمینه دو دلیل اقامه کرده است: دلیل اوّل: در باب مجازات، مطلبی گفتیم که به صورت ضابطه کلّی در اینجا نیز جریان دارد. آن مطلب این است که ما صحّت استعمال را عبارت از حُسن استعمال دانستیم و در اینجا هم حسن استعمال وجود دارد. چه فرقی وجود دارد بین اینکه کسی قضیّه «زیدٌ قائم» را تشکیل دهد یا قضیّه «زیدٌ لفظٌ» را مطرح کرده و به جهت غرضی که دارد نوع زید را اراده کند؟ از نظر حسن استعمال، هیچ فرقی بین این دو وجود ندارد. دلیل دوّم: این اطلاقات، گاهی در مورد الفاظی که هیچ معنایی ندارد، وجود دارد، مثلًا اگر گفته شود: «دیزٌ لفظٌ»، آیا این غلط است؟ خیر، غلط نیست زیرا لفظ مهمل اگرچه ارتباطی با معنا ندارد ولی از عالم لفظ بیرون نرفته بلکه یکی از اقسام لفظ است.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۳۵

حال اگر ما به‌جای «زیدٌ لفظٌ» بگوییم: «دیزٌ لفظٌ»، این اطلاق، صحیح است. از اینجا کشف می‌شود که ترخیص واضع، نمی‌تواند نقشی در صحّت اطلاق داشته باشد، زیرا اگر واضع هم ترخیص داشته باشد، در محدوده کار خودش- یعنی در محدوده الفاظ موضوعه، هرچند در معانی مجازیه- ترخیص دارد ولی الفاظی که از دایره وضع بیرون است، واضع نمی‌تواند نسبت به آنها ترخیص داشته باشد. به‌همین‌جهت، کسانی که در باب مجازات، ترخیص واضع را شرط می‌دانند در اینجا دچار اشکال می‌شوند که در «دیزٌ لفظٌ» چه ترخیصی از ناحیه واضع صورت گرفته است؟[۲۳۱] بررسی کلام مرحوم آخوند ما اگرچه مبنای مرحوم آخوند را نپذیرفتیم و قبول نکردیم که «صحّت استعمال به معنای حُسن استعمال باشد» و این مسئله برای ما قدری مجمل و نامعیّن بود، ولی در اینجا، قائل به صحّت این گونه استعمالات هستیم و راهی که ما برای اثبات صحّت این نوع اطلاقات داریم دو راه است: راه اوّل: این‌گونه استعمالات، فراوان است و ما نمی‌توانیم حکم به نادرست بودن آنها بنماییم. راه دوّم: مواردی مطرح است که راهی غیر از این‌گونه اطلاقات وجود ندارد، مثلًا اگر استاد از شاگرد بخواهد جمله «جاء زیدٌ من السفر» را ترکیب کند، آیا وقتی به کلمه «زید» رسید باید معنای آن را اراده کند؟ معنای «زید»، هیکل خارجی است و ترکیب جمله، ربطی به آن ندارد. بلکه این سؤال، مربوط به لفظ است. شاگرد راهی ندارد جز اینکه بگوید: جاء: فعل، زید: فاعل، من السفر: جارّ و مجرور. و اگر بخواهد به معنا ارتباط پیدا

کند، نمی‌تواند جواب بدهد. اگر استاد از شاگرد بخواهد که برای لفظ، مثالی ذکر کند، و شاگرد بگوید: «زیدٌ

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۳۶

لفظ»، آیا می‌تواند با گفتن «زید» معنای آن را نیز درنظر بگیرد؟ و یا وقتی از متکلّم سؤال می‌شود: آیا تو این لفظ را گفته‌ای؟ سخن از معنا نیست بلکه بحث در این است که آیا این کلمه گفته شده یا نه؟ وقتی او می‌گوید: «فلان کلمه- و به جای آن، همان کلمه‌ای که تلفظ کرده ذکر می‌کند- کلام من است»، اصلًا کاری به معنا ندارد. پس ما اگر بخواهیم جلوی این‌گونه اطلاقات را بگیریم، قسمتی از تفهیم و تفهّمات ناتمام می‌ماند. در نتیجه، چاره‌ای نداریم جز اینکه صحّت این اطلاقات را بپذیریم، اگرچه مبنای مرحوم آخوند را قبول نکنیم و هرچند این اطلاقات را نه داخل در حقیقت بدانیم و نه داخل در مجاز، زیرا دلیلی نداریم که هر اطلاقی منحصر به حقیقت یا مجاز باشد. و اگر ما این را از باب استعمال خارج کردیم- که در مقام دوّم بحث می‌کنیم- مسئله خیلی روشن است، زیرا استعمال بر دو قسم است: حقیقی و مجازی. و جایی که استعمال مطرح نیست از عنوان حقیقت و مجاز هم خارج است.

مناقشه صاحب فصول رحمه الله در ارتباط با قسم چهارم

مرحوم صاحب فصول معتقد است: قسم چهارم- یعنی اطلاق لفظ و اراده شخص همان لفظ- صحیح نیست. قبل از بیان کلام صاحب فصول رحمه الله تذکّر این نکته را لازم می‌دانیم که چون مثال «زیدٌ لفظٌ» که در کلام صاحب فصول رحمه الله مطرح شده قابل تصحیح است، ما مثال را به‌گونه‌ای ذکر می‌کنیم که تمحّض در قسم چهارم داشته باشد و نتوانیم آن را بر اقسام دیگر حمل کنیم: مثلًا استادی به شاگردانش می‌گوید: هریک از شما، لفظی را تلفّظ کنید. یکی از شاگردان می‌گوید: «زیدٌ لفظی». در اینجا، با توجّه به اضافه لفظ به یاء متکلّم، بدون تردید، زید، متمحّض در همین زید شود و زیدِ نوعی یا صنفی یا مثلی- که به معنای فرد دیگر است- لفظِ مضاف به این شاگرد نخواهد بود. آنچه مضاف به این شاگرد است

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۳۷

همین «زید» ی است که به آن تلفظ می‌کند. صاحب فصول رحمه الله می‌فرماید: این کلمه «زید» که از دهان شاگرد بیرون می‌آید، از دو حال خارج نیست: یا بر چیزی دلالت می‌کند و یا دلالت نمی‌کند. اگر بگویید: «بر چیزی دلالت می‌کند»، آن چیز حتماً خود این «زید» خواهد بود و نتیجه آن اتّحاد دالّ و مدلول می‌شود. یعنی «زید»، بر خودش دلالت می‌کند.

درحالی‌که دالّ و مدلول باید دو چیز باشند و اتّحاد دالّ و مدلول معنا ندارد. و اگر بگویید: «کلمه «زید» که از دهان شاگرد بیرون می‌آید، بر چیزی دلالت نمی‌کند»، نتیجه این می‌شود که قضیّه محکیّه از دو جزء تشکیل شده باشد و چنین چیزی ممکن نیست. توضیح: ما قبلًا گفتیم: قضیّه لفظیّه باید حاکی از واقع باشد و بین قضیّه لفظیه و قضیّه محکیّه باید مطابقت وجود داشته باشد. صاحب فصول رحمه الله می‌فرماید: اگر شما در «زیدٌ لفظی» بگویید: «زید» بر چیزی دلالت نمی‌کند، نتیجه این می‌شود که قضیّه لفظیّه شما از سه جزء ترکیب یافته باشد: «زید» موضوع و «لفظی» محمول و نسبت بین موضوع و محمول هم به عنوان جزء سوم. ولی وقتی سراغ قضیّه محکیّه می‌رویم، می‌بینیم از دو جزء تشکیل شده است: یکی محمول و دیگری نسبت، زیرا «زید» در «زیدٌ لفظی» بر چیزی دلالت نمی‌کند. بنابراین قضیّه محکیّه شما موضوع ندارد و از دو جزء تشکیل شده است. و چنین چیزی در قضایای محکیّه ممکن نیست بلکه لازم است قضیّه محکیّه و قضیّه لفظیّه، تطابق داشته باشند.[۲۳۲]

پاسخ مرحوم آخوند از کلام صاحب فصول رحمه الله

مرحوم آخونـد، اشـکال صاحب فصول را- بنا بر هر دو تقدیر- جواب داده و فرموده است: اشـکال اتّحاد دال و مدلول- که صاحب فصول برفرض دلالت مطرح کرد- وارد

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۳۸

نیست، زیرا در اینجـا، اتّحـاد دالّ و مـدلول بر حسب ذات و واقعیت است و مغایرت اعتباریِ دالّ و مـدلول، کافی است اگرچه ذاتاً و حقیقتاً یک چیز باشـند. «زیـد»- در اینجا- هم دالّ است و هم مـدلول. ولی دارای دو اعتبار است: به عنوان اینکه لفظِ صادر از لافظ است، دالّ به‌حسـاب می‌آیـد و به عنوان اینکه خودش اراده شـده، مـدلول به‌حساب می‌آیـد. بنابراین حیثیت دالّ بودن غیر از حیثیت مدلول بودن است. و ما- در باب تعدّد دالّ و مدلول- مغایرت اعتباری را کافی می‌دانیم. امّا اشـکال عدم تطابق قضیّه محکیّه با قضیّه لفظیّه- که صاحب فصول برفرض عدم دلالت مطرح کرد- نیز وارد نمی‌باشد، بلکه «زید» هم در قضـیّه لفظیّه و هم در قضـیّه محکیّه به‌عنوان موضوع قضـیّه است و هر دو قضـیّه دارای سه جزء است ولی فرق بین این قضـیّه با قضایای دیگر این است که «زیـد» هم در قضـیّه لفظیّه و هم در قضـیّه محکیّه، موضـوع است، چون محمولِ آن «لفظی» است. چه مـانعی دارد که در هر دو قضـیّه، نفسِ همین «زیـد»، موضوع باشد؟ بلی در اکثر قضایا، موضوع و محمول قضـیّه لفظیّه غیر از موضوع و محمول قضـیّه محکیّه است ولی در اینجا، موضـوعْ بین قضـیّه لفظیّه و قضـیّه محکیّه مشـترک است. و دلیلی بر منـع این معنـا نـداریم.[۲۳۳] بررسـی جواب مرحوم آخونـد بیان مرحوم آخونـد در پاسـخ صاحب فصول رحمه الله بیان خوبی است ولی در اینجا به این نکته بایـد توجّه داشت که ما شایـد نیازی به این حرف‌ها نداشته باشیم، زیرا بحث ما- در مقام اوّل- در این است که آیا این اطلاق صحیح است یا نه؟ و کاری به این نداریم که آیـا این اطلاـق، دارای عنوان اسـتعمال و دلاـلت است یـا نه؟ بنابراین، به صاحب فصول رحمه الله می‌گوییم: مسأله دلالت، خارج از بحث است و نباید در رابطه با آن بحث کنید، زیرا دلالت، همان استعمال است و استعمال، مورد بحث ما

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۳۹

نیست. بلکه باید صـحبت کرد که آیا چنین اطلاقی صحیح است یا نه؟ ما می‌گوییم: بر صحّت این اطلاق، دلیل داریم. البته دلیل ما، بیانات مرحوم آخوند نیست. دلیل ما، همان حرف سابق است که گاهی از اوقات، راهی به جز این اطلاق نداریم. در همان مثالی که ذکر کردیم، اگر اسـتاد به شاگردانش بگویـد: هریک از شـما لفظی را بگوییـد. آیا اگر شاگرد بخواهـد «زید» را به عنوان لفظ خود مطرح کند غیر از جمله «زیدٌ لفظی» جواب دیگری می‌تواند داشـته باشد؟ کسی نگوید: اگر شاگرد در جواب استاد «زید» تنها را هم بگوید کفایت می‌کند، زیرا این حرف اگرچه صحیح است ولی در این صورت، خبر «زید» محذوف است، هرچند شاگرد در جواب خود به آن تصـریح نکنـد و تکیه بر قرینه- یعنی سؤال اسـتاد- بنمایـد. بنـابراین، چنین اطلاقی صـحیح است. امّا اینکه آیا این اطلاق دارای عنوان استعمال است یا نه؟ در مقام دوّم بحث می‌شود.

مقام دوّم آیا در اطلاق لفظ و اراده لفظ، عنوان استعمال تحقّق دارد؟

اشاره

ابتدا به عنوان مقدّمه، بررسـی کوتاهی راجع به معنای اسـتعمال می‌کنیم: واقعیتِ اسـتعمال، عبارت از «طلب عمل لفظ در معنا» اسـت متکلّم به‌وسیله استعمال دنبال این مطلب است که لفظ، در معنا عمل کند. در موارد دیگر، کیفیت عمل کردن لفظ در معنا این است که وقتی متکلّم، لفظ «زیـد» را می‌گوید، وجود خارجی و موضوع له آن را اراده می‌کند ولی در اینجا به این صورت است که وقتی سامع، کلمه «زید» را از متکلّم می‌شـنود، صورتی از این لفظ در ذهن سامع نقش می‌بندد، چون خود لفظ «زید» هم وجود خارجی و

واقعیِ لفظ است. و وجود خارجیِ لفظ نمی‌تواند مستقیماً به ذهن بیاید همان‌طور که وجود خارجی زید نمی‌تواند به‌طور مستقیم به ذهن بیاید، زیرا وجود ذهنی با وجود خارجی تباین دارد و ذهن و خارج با یکدیگر

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۴۰

متباینند. وجود ذهنی- به وصف وجود ذهنی- نمی‌تواند در خارج وجود پیدا کند و وجود خارجی هم- به وصف وجود خارجی- نمی‌تواند در ذهن بیاید. این ماهیت است که گاهی دارای وجود خارجی و گاهی دارای وجود ذهنی است. به‌عبارت دیگر: وقتی متکلّم، لفظ «زید» را تکلّم کند، لفظ «زید» وجود پیدا می‌کند و سپس معدوم می‌شود و این وجود نمی‌تواند در ذهن سامع بیاید، این وجودِ خارجی لفظ است. خارجیّت هر چیزی به حسب خود اوست. خارجیّت «زید» به این است که او را در خارج مشاهده کنیم، خارجیّت اراده به این است که قائم به نفس انسان باشد و خارجیّت لفظ به صدور آن از متکلّم است. و این وجود خارجی لفظ- همانند وجود خارجی خود زید- نمی‌تواند به ذهن بیاید بلکه وقتی انسان لفظ «زید» را شنید صورتی از آن لفظ در ذهن می‌آید و آن صورت به منزله آینه‌ای می‌شود که انسان از طریق آن به معنا منتقل می‌شود. هرجا استعمال تحقّق پیدا کند دارای چنین معنایی خواهد بود. حال باتوجّه به این معنا می‌خواهیم ببینیم آیا در موارد مذکور در مقام اوّل، عنوان استعمال تحقّق دارد؟ در مقام بررسی باید یکایک این اقسام را بررسی کرد و ما از قسم چهارم شروع می‌کنیم:

بررسی قسم چهارم

آیا وقتی متکلّم می‌گوید: «زیدٌ لفظی»، بر این «زید»- که از آن، شخصِ لفظِ زید اراده شده است- عنوان استعمال، منطبق است؟ یعنی آیا می‌توانیم بگوییم: متکلّم، لفظ «زید» را در نفس لفظ زید استعمال کرده است؟ آیا می‌توانیم بگوییم: در اینجا لفظ «زید» بر شخص همین لفظ دلالت می‌کند؟ ظاهر این است که نمی‌توانیم چنین حرفی را بزنیم، زیرا آن ملاکی که در باب استعمال مطرح کردیم در اینجا وجود ندارد. توضیح: وقتی متکلّم می‌گوید: «زید»، صورتی از این لفظ به ذهن سامع می‌آید و

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۴۱

او منتظر محمول است، اگر مثلًا متکلّم بگوید: «قائمٌ» از این صورت ذهنیه، منتقل به وجود خارجی زید می‌شود و آن را موضوع برای قائم می‌بیند و هوهویت بین آن و قائم را می‌بیند. ولی وقتی متکلّم به جای «قائمٌ» می‌گوید: «لفظی»، سامع همین‌جا توقّف می‌کند و منتقل به چیزی نمی‌شود و متوجّه می‌شود که مسئله به همین‌جا خاتمه پیدا کرده است و راهی برای انتقال به وجود خارجی نیست چون انتقال به وجود خارجی مناسبتی با این محمول ندارد. پس در اینجا نه عنوان «دلالت» مطرح است و نه عنوان «استعمال». «طلب عمل لفظ در معنا» در اینجا تحقّق ندارد. هرچند ما می‌توانیم به‌جای «معنا»، «شیء آخر» را بیاوریم و بگوییم: «طلب عمل اللفظ فی شیء آخر» خواه این «شیء آخر» معنا باشد یا غیر آن. ولی درعین‌حال در اینجا «شیء آخر» نداریم فقط به لفظ «زید» تلفظ شده و صورتی از این لفظ در ذهن سامع آمده و مطلب به همین‌جا خاتمه یافته است. البته کلام مرحوم آخوند- در این زمینه- خالی از اشکال نیست، زیرا ایشان برای تصحیح مسأله تعدّد دالّ و مدلول- در مقام اوّل- فرمود: لفظ «زید»، از حیث اینکه لفظِ صادر از متکلّم است، دالّ به حساب می‌آید. این بیان معنایش این است که مقام دلالت، متأخر از مقام صدور لفظ از متکلّم است. در حالی که مطلب- ظاهراً- برعکس است یعنی مقام دلالت، قبل از مقام صدور است. بنابراین، بیان مرحوم آخوند- به این صورت- ناتمام است و مخالف با وجدان نیز هست. زیرا وجداناً در اینجا دلالتی نمی‌بینیم دلالت این است که کسی یا چیزی دست انسان را گرفته و به‌سوی چیز دیگر هدایت کند ولی در اینجا یک لفظ «زید» گفته شده و صورتی از این لفظ در ذهن مخاطب آمده و همین‌جا مسئله تمام شده بدون اینکه دلالتی در کار باشد. و به عبارت دیگر: صدور از متکلّم، نقشی در مقام دلالت ندارد. دلالت، به عنوان وصف

برای خود لفظ است که به جهت وضع یـا امر دیگر، در لفظ تحقّق دارد. و در حقیقت، مرحله دلالت قبل از مرحله صـدور از متکلّم است. در موارد دیگر نیز همین‌طور است، مثلًا وقتی لفظ «اسد» از متکلّم صادر شود و ما بخواهیم دلالت را
اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۴۲
توضیـح دهیم می گوییم: از متکلّم، لفظِ دالّ صـادر شـده است و نمی گوییم: «اسـد» به عنوان اینکه لفظِ صـادر از متکلّم است، دالّ می‌باشد. دلالت، وصف برای لفظ است و صدور، متأخّر از مقام دلالت است. صدور، همان چیزی است که به لفظْ وجود می‌دهد. صدور، تحقّق از شـخص را می‌رساند و بر فعل شـخص دلالت دارد. بنابراین، صدور از متکلّم، نقشی در دلالت ندارد، به‌همین‌جهت اگر از شـما سؤال کننـد: آیا لفظ «أسـد» بر چه چیزی دلالت می کنـد، سؤال نمی کنیـد: اسدِ صادر از متکلّم؟ حال چگونه می‌شود ما حیثیت صـدور- که نقشـی در دلـلت نـدارد و متأخّر از دلـلت است- را به عنوان قبـل از دلالت و مؤثر در دلالت مطرح کنیم؟ در نتیجه، هرچنـد ما مغایرت اعتباری را کافی بـدانیم ولی بیان مرحوم آخوند نمی‌تواند مغایرت اعتباری را در دالّ و مدلول مطرح کند. و شاهدش این است که خود مرحوم آخوند وقتی در این قسم (قسم چهارم) به مسأله استعمال می‌رسد می گوید: این استعمال نیست. و همان مغایرت اعتباری را که خودش در مقام اوّل- نسبت به قسم چهارم- مطرح کرد، در مقام دوّم مطرح نمی کنـد. پس در قسم چهارم، استعمال تحقّق ندارد.

بررسی قسم سوّم

اشاره

قسم سوّم این بود که لفظْ اطلاق شود و مثل آن- یعنی فرد دیگر- اراده شود. به نظر می‌رسد در اینجا- همان‌طور که مرحوم آخوند فرموده است- استعمال، تحقّق دارد، زیرا ضابطه‌ای که برای استعمال گفتیم در اینجا وجود دارد. توضیح: وقتی لفظی از متکلّم صادر می‌شود، صورت ذهنیه‌ای از این لفـظ برای مستمع ایجـاد می‌شود. و مسـتمع، از این صورت ذهنیّه منتقـل به چیز دیگری می‌شود که البته آن چیز از مقـوله معنـا نیست. بلکه از مقـوله لفـظ است ولی شـیء دیگری است که سـامع، از صـورت ذهنیّه لفـظ، به آن منتقل می‌شود. مثلًا کسی از در وارد می‌شود و می گوید: «جاء زیدٌ» و شما می گویید: «زیـد» در این عبارت، فاعل است. این لفظ «زید»
اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۴۳
اگرچه از دهـان شـما بیرون آمـده ولی مراد شـما و مسـتعمل فیه شـما عبـارت از آن «زیـد» ی است که متکلّم اوّل به آن تکلّم کرده است. بنـابراین، شـما لفظ زیـد را اطلـق کرده و فرد دیگری را اراده کرده‌ایـد و در اینجا اسـتعمال تحقّق دارد ولی فرق آن با سایر مـوارد این است که مسـتعمل فیه در سـایر مـوارد، غالبـاً معنـای موضـوع له است ولی در اینجـا کـاری به موضوع له و غیر موضوع له نـداریم و کـاری به حقیقی یا مجازی بودن اسـتعمال نـداریم بلکه اصل اسـتعمال را می‌خواهیم درست کنیم هرچنـد به نحوی که در اسـتعمالات مجـازیه درست می کردیم، می‌بینیم در اینجا از نظر تحقّق اسـتعمال، کمبودی نـداریم، «طلب عمل اللفظ فی شـیء آخر» تحقّق دارد، هرچند این شیء آخر- مثل مثال مورد بحث ما- از مقوله لفظ باشد.

کلام مرحوم بروجردی در ارتباط با قسم سوّم

مرحوم بروجردی فرموده است: می‌توان گفت: در این قسم هم- مانند قسم چهارم- استعمال تحقّق ندارد، زیرا لفظ زید که از دهان شما خارج می‌شود و به اعتبار تلفظ شما، خصوصیت پیدا می‌کند، واقعیّتش این است که دارای این خصوصیت است و «زید» صادر از شما با «زید» صادر از دیگری دو شخصِ لفظ و دو فرد برای لفظ است.

ولی وقتی مخاطب، این زید را از شما می‌شنود، حیثیت صدورش از شما را، نادیده می‌گیرد. یعنی وقتی کلمه «زید» را از دهان شما شنید، مثل این است که طبیعیِ لفظِ «زید» را شنیده است و جنبه صدور زید از شما- که به این لفظ تشخّص داده- نادیده گرفته شده و مستمع، توجّهی به آن ندارد. در نتیجه، در اینجا، شخص مطرح نیست چون شخصیت، به حیث اضافه صدورش از شماست و وقتی مخاطب، این حیث را نادیده گرفت گویا در اینجا فقط طبیعی لفظ مطرح است و خصوصیتی در کار نیست. و طبیعی لفظ، بر زیدی که از متکلّم صادر شده، انطباق پیدا می‌کند. و به عبارت دقیق‌تر:

«زید» ی که از متکلّم صادر شده نیز- مثل زید صادر از شما- خصوصیتی ندارد و هر دو، طبیعیِ «زید» می‌باشند. نه «زید» صادر از شما- به عنوان صدور از شما- خصوصیتی

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۴۴

دارد و نه «زید» صادر از متکلّم- به عنوان صدور از متکلّم- خصوصیتی دارد. و گویا دو طبیعیِ «زید» مطرحند و دو طبیعی، نه مغایرت دارند و نه تعدّد تا گفته شود: یکی از این دو، در دیگری استعمال شده است. این قسم نیز مانند قسم قبلی- یعنی قسم چهارم- است و استعمال تحقّق ندارد. و اینکه می‌گوییم: «دو طبیعی»، به معنای دو فرد از طبیعی نیست تا بین آنها مغایرت باشد، بلکه مراد این است که: این، طبیعیِ لفظ است و آن‌هم، طبیعیِ لفظ است. و بین طبیعیِ لفظ، مغایرتی وجود ندارد که شما بخواهید یکی را به عنوان دالّ و دیگری را به‌عنوان مدلول مطرح کنید.[۲۳۴] بررسی کلام مرحوم بروجردی به نظر می‌رسد کلام مرحوم بروجردی ناتمام است، زیرا ما کاری نداریم به اینکه حیثیت صدور، از نظر مستمع مورد غفلت قرار می‌گیرد، ما نظرمان روی خود متکلّم است. متکلّم، وقتی می‌گوید: «زید در کلام این شخص، فاعل است»، بدون تردید لفظ «زید»- در کلام خود را- در «زید» متکلّم دیگر استعمال کرده است. از نظر این متکلّم، مستعمل و مستعمل فیه متعدّدند، و وجدان، بر این مسئله حاکم است. شاهدش این است که دو متکلّم داریم و یکی، لفظ خودش را در لفظ صادر از دیگری استعمال کرده است گاهی هم با اشاره عملیه اشاره می‌کند، می‌گوید: «زید» در این «جاء زیدٌ»- که متکلّم گفت- فاعل است. در اینجا چگونه می‌توان قائل به وحدت شد؟ چگونه می‌توان گفت: اینجا دو طبیعی است و چون دو طبیعی دارای دوئیت نیست پس یک طبیعی است و مسأله صدور از متکلّم هم مغفول عنه است پس فردیت و تشخّص در اینجا مطرح نیست؟ بنابراین، بیان ایشان خارج از محلّ نزاع است. محلّ نزاع در جایی است که فردی وجود داشته باشد و از آن، فرد دیگر اراده شده باشد. و بحث در طبیعی نیست. و در

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۴۵

اینجا ما نمی‌توانیم جلوی استعمال را بگیریم. آن تعدّدی که در استعمال و در مقام دلالت مطرح است، در اینجا تحقّق دارد و متکلّم، ابتدا آن «زید» صادر از متکلّم اوّل را تصوّر می‌کند و سپس لفظ «زید» خودش را در آن استعمال می‌کند. در نتیجه، به‌نظر می‌رسد در این قسم نمی‌توان استعمال را انکار کرد و مرحوم آخوند نیز با عبارت کوتاهی به این مطلب اشاره کرده است.[۲۳۵]

بررسی قسم اوّل و دوّم

اشاره

آیـا در قسم اوّل (اطلاـق لفـظ و اراده نوع) و قسم دوّم (اطلاـق لفـظ و اراده صـنف)، اسـتعمال تحقّق دارد؟ این دو قسم، یک حکم دارند. اگر استعمال، تحقّق داشته باشد، در هر دو تحقّق دارد و اگر تحقّق نداشته باشد، در هیچ‌کدام تحقّق ندارد.

کلام مرحوم آخوند

وقتی متکلّم می‌گوید: «زیدٌ لفظٌ» و مقصودش این است که نوع «زید» لفظ است،[۲۳۶] یعنی هرجا کلمه «زید» مطرح می‌شود، چه به عنوان فاعلیت یا به عنوان مبتدئیت و یا عنوان دیگر، این «زید»، لفظ است. مرحوم آخوند می‌فرماید: در اینجا دو احتمال وجود دارد: عـدم تحقق اسـتعمال و تحقّق اسـتعمال. احتمـال اوّل (عـدم تحقّق اسـتعمال): به این صورت که بگوییم: اگرچه متکلّم در جمله «زیدٌ لفظ» کلمه «زیـد» را بکار برده و صـدور «زیـد» از متکلم، به «زیـد»، شخصیّت و فردیّت می‌دهد، ولی متکلّم در مقام حمل «لفظٌ» بر «زید» کاری به این شخصیّت

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۴۶

نـدارد، کاری به این حیثیت صـدور از خودش نـدارد. بلکه «زیـد» را به عنوان فرد و مصداقی از نوعِ لفظِ «زید»، موضوع برای «لفظٌ» قرار می‌دهد. نظیر این مورد- از موارد اسـتعمال الفاظ در معانی- این است که یک وقت شما می‌گویید: «الإنسان متعجّبٌ»، در اینجا «تعجّب»، عـارض بر «انسـان» است و ماهیت «انسان» به عنوان موضوع برای «تعجّب» قرار گرفته است. ولی یک‌وقت می‌گوییـد: «زید متعجّب»، از شـما سؤال می‌شود این «متعجّب» که حمل بر «زیـد» کردیـد، آیا «زیـد» خصوصـیتی دارد که موضوع برای متعجّب قرار گرفته است؟ جـواب می‌دهیـد: خیر، «زیـد» به عنـوان اینکه فردی از افراد انسـان است، موضـوع برای «متعجّب» قرار داده شـده است. معنای این کلام این است که موضوع قضیّه، شـخص نیست. این‌طور نیست که «زیـد»- در برابر سایر افراد انسان- موضوع باشـد. در نتیجه عَمرو و بکر و سایر افراد انسان نیز در این قضـیّه داخلند. قضـیّه «زیدٌ لفظٌ» نیز ممکن است به همین کیفیت باشد و «زید» ی که متکلّم، موضوع برای «لفظٌ» قرار می‌دهد، برای خصوصـیتِ صدورش از خود این متکلّم هیچ حسابی قائل نیست و این خصوصیت را کنـار گذاشـته اسـت و درحقیقت می‌گویـد: «زیـد» به عنـوان طـبیعی و کلّی و به عنـوان نـوع، «لفـظ» است، نه به عنـوان اینکه دارای خصوصـیت است و از من صادر شـده است. اگر قضـیّه «زیـدٌ لفظٌ» این‌گونه باشـد، اسـتعمال تحقّق نـدارد. اگر بگوییـد: لفظ زیـد و شخص زید را در نوع استعمال کرده است، می‌گوییم:

بنا بر فرض فوق، متکلّم خصوصیتی برای شخص ندیده است و گویا خصوصیت صدور «زید» از خودش را نادیده گرفته و سپس آن را موضوع برای «لفـظٌ» قرار داده است. احتمال دوّم (تحقّق اسـتعمال): به این صورت که گفته شود: شـخص زیـد، در نوع، اسـتعمال شده است. شـما می‌خواهید مستعمَل و مستعمَل فیه تغایر داشـته باشـند و در اینجا خصوصـیّت مسـتعمَل، ملحوظ است، خصوصـیّت «زیـد» به عنوان اینکه از متکلّم صـادر شـده، به عنوان مسـتعمَل ملاـحظه شـده است و شـما این خاصّ را در طبیعی و کلّی، اسـتعمال کرده‌اید پس مسـتعمَل، خاص و مسـتعمَل فیه کلّی و طبیعی است و همین مقدار برای تحقّق تعدّد و تغایر بین مسـتعمل و مستعمل فیه کافی است. همان گونه که

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۴۷

در مورد اسـتعمال لفـظ «زیـد» در کلّی «انسـان» مغـایرت تحقّق دارد. سـپس مرحوم آخونـد، از کلام خود نتیجه‌گیری کرده و تحت عنوان «بالجملهٔ» می‌فرماید: برای هرکدام از این اطلاقات- چه نوع و چه صنف- ما می‌توانیم دو صورت تصویر کنیم، یعنی نمی‌توان

به‌طور کلّی گفت: استعمال، تحقّق دارد، یا گفت: استعمال، تحقّق ندارد. بلکه به دو صورت می‌توانیم فرض کنیم که در یک صورت آن، استعمال تحقّق دارد و در صورت دیگر، تحقّق ندارد. می‌فرماید: اگر نحوه اطلاق لفظ و اراده نوع مثل نحوه اطلاق لفظ و اراده فرد دیگری مثل آن باشد، اشکالی در تحقّق استعمال نیست، زیرا ما در مورد اطلاق لفظ و اراده فرد دیگری مثل آن گفتیم مستعمَل دارای یک خصوصیت و مستعمَل فیه دارای خصوصیت دیگر است. مستعمَل، لفظِ صادر از یک متکلّم و مستعمَل فیه، لفظِ صادر از متکلّم دیگر است یعنی شما «زیدِ خودتان» را در «زیدِ متکلّم دیگر» استعمال کرده‌اید.

در اطلاق لفظ و اراده نوع نیز اگر متکلّم، از «زید» ی که از دهان او صادر شده و دارای این خصوصیت است، نوع «زید» را اراده کرده باشد، در اینجا، عنوان استعمال تحقّق دارد، زیرا مستعمَل و مستعمَل فیه متعدّد است. مستعمَل، خصوص «زید» صادر از متکلّم و مستعمَل فیه، نوع «زید» هایی است که تلفظ می‌شوند. خواه به‌صورت فاعل باشد یا مفعول یا مبتدا و غیر این‌ها. ولی اگر با «زیدٌ لفظٌ» به صورت دیگری برخورد کنیم و بگوییم: «زید» ی که از دهان متکلّم بیرون می‌آید، اگرچه به جهت صدور از شخص خاص و در زمان خاص، دارای خصوصیّت و فردیّت است و متکلّم نیز به این خصوصیات توجّه دارد ولی وقتی می‌خواهد این «زید» را موضوع برای «لفظٌ» قرار دهد، خصوصیات آن را کنار می‌زند و آن را با قطع‌نظر از خصوصیات، موضوع برای «لفظٌ» قرار می‌دهد. در این صورت استعمالی تحقّق پیدا نکرده است، زیرا در اینجا وقتی خصوصیات «زید» را کنار می‌زند گویا طبیعی و کلّی «زید» را موضوع قرار می‌دهد. مرحوم آخوند سپس اضافه می‌کند: اگرچه ما اطلاق لفظ و اراده نوع یا صنف را به

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۴۸

دو صورت تصویر کردیم و تنها یک مورد آن را از باب استعمال دانستیم ولی در محاورات و اطلاقات عرفیه، بیشتر با همان قسمی که از باب استعمال است سروکار داریم. شاهد این مطلب این است که در اطلاق لفظ و اراده نوع، ما وقتی این بحث را شروع کردیم و گفتیم: این بحث دو مثال دارد: یک مثال، نوعی است که شامل خود این هم می‌شود مثل «زید لفظٌ» که نوع «زید»، خود «زید» ی که متکلّم در «زید لفظ» گفته را نیز شامل است. و یک مثال، نوعی است که شامل شخصِ گفته شده نمی‌شود، مثل «ضَرَبَ فعلُ ماضٍ»، که در اینجا نوع «ضرب» ها اراده شده ولی نوعی که شامل خود این «ضَرَبَ» نمی‌شود زیرا «ضرب»- در این کلام- مبتداست و مبتدا نمی‌تواند فعل باشد. مرحوم آخوند گویا می‌فرماید: در مثل «ضَرَبَ فعلُ ماضٍ» خود این «ضَرَبَ» از دایره خارج است و فعل ماضی نیست، آن‌وقت چگونه می‌توان گفت: خصوصیات را از «ضرب» کنار می‌زنیم و این از قبیل استعمال نیست؟ شما هرچه خصوصیات «ضرب» را جدا کنید، این «ضرب» فعل ماضی نیست. «ضرب» های دیگر است که دارای عنوان فعل ماضی می‌باشد ولی این «ضَرَبَ» مبتداست و فعل ماضی نیست. آیا در اینجا غیر از مسأله استعمال راه دیگری داریم؟ چاره‌ای نداریم جز اینکه بگوییم: این «ضرب» با وجود اینکه مبتداست، ولی در نوع «ضرب» هایی که دارای عنوان فعل ماضی می‌باشند استعمال شده است و «فعل ماضٍ» در واقع محمول برای آن «ضرب» ها می‌باشد.[۲۳۷] پس در حقیقت، این یک تأییدی است بر مرحوم آخوند که می‌فرماید: اگرچه تصویر مسأله از بین رفتن خصوصیات و عدم تحقّق استعمال، مانعی ندارد ولی در محاورات، پای استعمال در میان است.

کلام مرحوم بروجردی

مرحوم بروجردی در مورد قسم سوّم (اطلاق لفظ و اراده فرد دیگری مثل آن)، استعمال را نپذیرفته و در کلام مرحوم آخوند- که قائل به استعمال بود- مناقشه کرد. و

اصول فقه شیعه، ج۱، ص: ۴۴۹

کسی که در قسم سوّم استعمال را نپذیرد در این دو قسم به طریق اولی نخواهد پذیرفت، زیرا در آنجا دو فرد و دو خصوصیت وجود داشت و متکلّم می‌خواست فردی را در فرد دیگر استعمال کند و بین دو فرد تباین وجود دارد چون هیچ‌گونه حملی بین آن دو امکان ندارد، نه حمل اوّلی ذاتی و نه حمل شایع صناعی. «زیدٌ عمروٌ» به هیچ وجه قابل توجیه نیست. حال در اینجا می‌خواهیم «زید» را اطلاق کرده و نوع آن را اراده کنیم یعنی کلّیِ خود این «زید» و عنوان عامّ خود این «زید» را می‌خواهیم اراده کنیم و ایشان این را به طریق اولی جایز نمی‌داند. مرحوم بروجردی می‌فرماید: وقتی متکلّم می‌گوید: «زید»، خصوصیت صدور این لفظ از خودش، هم برای خودش و هم برای سامع، مغفول عنه است. یعنی وقتی مستمع، کلمه «زید» را از دهان متکلّم می‌شنود گویا کلّی زید را استماع می‌کند، گویا طبیعیِ زید را استماع می‌کند و وقتی می‌گوید: «طبیعی زیدٍ لفظٌ» چه چیز را در چه چیز استعمال کرده است؟ معنا ندارد بگوییم لفظ خاص «زید» در کلّی «زید» استعمال شده است، زیرا در اینجا اگرچه به حسب واقع، خصوصیت وجود دارد ولی این خصوصیت، مغفول عنه است و مورد توجّه نیست.[۲۳۸]

نظر ما در مورد قسم اوّل و دوّم

به نظر ما همان‌طور که در اطلاق لفظ و اراده فرد دیگری مثل آن، چاره‌ای جز مسأله استعمال نبود، اینجا نیز راهی غیر از مسأله استعمال، تصوّر نمی‌شود. برای تبیین مطلب لازم است به دو مقدّمه زیر توجّه شود: مقدّمه اوّل: مسأله فردیّت و کلّیت، از امور اعتباری نیستند بلکه دارای واقعیّت می‌باشند فردیّت برای زید، یک واقعیت است، کلّیت برای انسان نیز یک واقعیت است.

حال که چنین است آیا کسی حق دارد بگوید: می‌خواهم از خصوصیاتِ زید خارجی که

اصول فقه شیعه، ج۱، ص: ۴۵۰

جزئی شخصی است صرف‌نظر کرده و آن را کلّی نمایم؟ بدون شک نمی‌توان چنین کاری را انجام داد. زید خارجی، حقیقتاً فرد است و نمی‌توان آن را به یک کلّی تبدیل کرد مگر اینکه به جای «زید» عنوان «انسان» را گذاشته و موضوع را عوض کنیم ولی «زید» تا وقتی «زید» است جزئی است و کلّیت در مورد آن معنا ندارد. ما نمی‌توانیم بگوییم: در مورد «زید»، مختاریم، اگر خصوصیات آن را همراهش رعایت کنیم، جزئی می‌شود و اگر خصوصیات را کنار بزنیم همین «زید»، کلّی می‌شود. این مطلب، غیر معقول است. به عبارت دیگر: آنچه فرد است، واقعاً فرد است و ما هر کاری انجام دهیم نمی‌توانیم فردیت را از آن جدا کنیم. و آنچه هم کلّی است واقعاً کلّی است و ما هر کاری انجام دهیم نمی‌توانیم کلّیت را از آن جدا کنیم. مقدّمه دوّم: این مطلب را قبلًا نیز گفته‌ایم که هرچند بین فرد و کلّی، اتّحاد وجودی مطرح است ولی از جهت ماهیت، بین آنها مباینت وجود دارد. «زیدٌ إنسانٌ» یک قضیّه حملیّه صادقه است و ملاک آن اتّحاد در وجود است و نمی‌توان گفت: «بین این دو، مغایرت تحقّق ندارد و این‌ها یک چیزند، زید انسان است و انسان هم زید است»، چنین حرفی باطل است. اگر قضیّه «زیدٌ إنسانٌ» را در غیر رابطه اتّحاد در وجود تشکیل دهید این قضیّه، کاذبه خواهد بود. ماهیت زید و ماهیت انسان دو چیزند و بین این‌ها تغایر ماهوی مطرح است. به‌همین‌جهت، حمل آنها حمل اوّلی ذاتی نیست.

نتیجه دو مقدّمه فوق این است که: اوّلًا: فردیّت و کلّیت، دو واقعیت می‌باشند. ثانیاً: اگرچه بین فرد و کلّی اتّحاد وجودی مطرح است ولی فرد و کلّی دارای تباین ماهوی می‌باشند. حال نتیجه فوق را در مسأله مورد بحث پیاده کرده می‌گوییم: در قضیّه «زیدٌ لفظٌ»، این «زید» که از متکلّم صادر شده، اشکالی در فردیتش نیست. در این صورت چگونه می‌توان فردیّت را از آن گرفت؟ فردیّت، یک

واقعیت و

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۵۱

حقیقت است، کلّیت هم برای لفظ «زید»، یک حقیقت و واقعیت است. و فردیّت و کلّیت، دو حقیقتِ متباین و دو ماهیت متباین می‌باشند. وقتی چنین شد، چاره‌ای غیر از مسئله استعمال نیست. یکی از این دو ماهیت، مستعمَل و ماهیت دیگر مستعمل فیه است، یعنی از «زید» در «زیدٌ لفظی» که به عنوان یک واقعیت است، واقعیت دیگری اراده شده است. از فردِ «زید»، کلّی لفظ «زید» اراده شده است. آیا غیر از این می‌توان گفت که این «زید» در کلّی «زید» استعمال شده است؟ بنابراین، در این دو قسم (اطلاق لفظ و اراده نوع و اطلاق لفظ و اراده صنف) راهی جز مسأله استعمال وجود ندارد. اشکال: ممکن است کسی بگوید: در مثل «زید لفظی»، مستعمَل عبارت از شخص همین «زید» و مستعمل فیه عبارت از کلّی لفظ «زید» است و این کلّی شامل خود این «زید» هم می‌شود. بنابراین، «زید»- در رابطه با خودش- هم مستعمَل و هم یکی از افراد مستعمَل فیه است. هرچند این مسئله را در مورد «ضرب فعل ماضٍ» نمی‌توان پیاده کرد زیرا مستعمَل فیه شامل خود «ضرب» در کلام نمی‌شود. جواب: ما وقتی یک لفظ را در کلّی استعمال می‌کنیم مستعمل فیه ما نفس کلّی است ولی این کلّی، منطبق بر مصادیق خود و متّحد با آنهاست. این به معنای استعمال کلّی در مصادیق نیست تا اینکه مصادیق هم جزء مستعمل فیه باشند و به تعداد افراد کلّی، مستعمل فیه داشته باشیم. وقتی ما انسان را در معنای کلّی خودش استعمال می‌کنیم، از دایره کلّیت خارج نمی‌شویم و نمی‌توانیم بگوییم: «انسان در زید هم استعمال شده است». در اینجا هم «زید» را در طبیعی و کلّی «زید» استعمال کرده‌ایم.

مستعمَل فیه ما همان کلّی است ولی آن کلّی انطباق قهری بر مصادیق خود دارد، که از جمله مصادیق آن همین «زید» ی است که به آن تلفّظ کرده‌ایم ولی این به عنوان مصداقِ مستعمل فیه مطرح است نه به عنوان خود مستعمل فیه، تا این که لازم آید مستعمل و مستعمَل فیه، شیء واحدی باشند.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۵۲

نتیجه بحث در مقام دوّم از چهار قسم اطلاق لفظ، فقط در قسم سوّم- یعنی اطلاق لفظ و اراده شخص- استعمال تحقّق ندارد ولی در سه قسم دیگر، استعمال تحقّق دارد. ذکر این نکته لازم است که بعضی، کلام مرحوم آخوند در «بالجمله» را به گونه دیگری تفسیر کرده‌اند ولی به‌نظر می‌رسد که مراد ایشان همان چیزی است که ما بیان کردیم.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۵۳

امر پنجم نقش اراده در موضوع له الفاظ

اشاره

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۵۵

نقش اراده مستعمِل در موضوع له الفاظ بحث در این است که آیا موضوع له الفاظ، ذوات معانی و نفس معانی است بدون اینکه خصوصیتی در آن دخالت داشته باشد یا اینکه در موضوعٌ له الفاظ، علاوه بر ذوات معانی، خصوصیتِ مراد بودن معانی نیز دخالت دارد؟ خواه دخالت اراده، به عنوان جزئیت برای موضوع له الفاظ باشد یا به عنوان شرطیت و قیدیت.

تحریر محلّ نزاع

آیا کدام اراده، محلّ نفی و اثبات قرار گرفته است؟ در باب اراده، با چهار مرحله اراده برخورد می‌کنیم: ۱- ماهیت و مفهوم اراده:

یعنی همان چیزی که کلمه «اراده» برای آن وضع شده است، مثلًا «انسان» یکی از اسماء اجناس است و برای مفهوم کلّی «حیوان ناطق» وضع شده است. «اراده» نیز برای مفهوم کلّی «الشوق المؤکّد المحرِّک للعضلات نحو المراد» وضع شده است.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۵۶

بعضی- چون مرحوم آخوند- که «اراده» و «طلب» را یک چیز می‌دانند- کلمه «طلب» را نیز به همین معنا می‌دانند. ۲- وجود ذهنی اراده: از مرحله ماهیت که بگذریم به مرحله وجود ذهنی می‌رسیم. ماهیت، دارای یک وجود ذهنی است که عبارت از تصوّر مفهوم «اراده» می‌باشد. همان‌طوری که وجود ذهنی «انسان» عبارت از تصوّر مفهوم «انسان» است. ۳- وجود حقیقی اراده: همان‌طور که ماهیت «انسان» دارای یک وجود حقیقی است که عبارت از افراد خارجی می‌باشد، ماهیت «اراده» نیز دارای وجود حقیقی است.

وجود حقیقی «اراده» عبارت از شوق واقعی است که قائم به نفس مرید بوده و محرّک عضلات به‌طرف مراد است، مثل اراده‌ای که باعث شده شما از منزل خارج شوید. اراده هرکدام از شما، یک وجود خارجی و حقیقی برای اراده است. ولی اراده- درحقیقت- از سنخ معانی حرفیه است. معانی حرفیه، آن دسته از واقعیات خارجی بودند که استقلال نداشته و قائم به دو شیء می‌باشند. در «زیدٌ فی الدار»، علاوه بر «زید» و «دار»، یک واقعیت سوّم نیز وجود دارد که آن عبارت از ظرفیت «دار» برای «زید» و نسبت ظرفی بین «دار» و «زید» است. ولی این واقعیت، چون استقلال در وجود ندارد و نیازمند به طرفین است، از آن به معنای حرفی تعبیر می‌کردیم. «اراده» نیز از سنخ معانی حرفی است، زیرا اراده، واقعیتی است که متقوّم به دو شیء است هم اراده‌کننده و هم مراد لازم دارد و نمی‌شود بدون این دو محقّق شود. آن شوقی که قائم به نفس است از یک طرف قیام به نفس دارد و از طرفی محرّک عضلات به طرف مراد است و اضافه‌ای هم به مراد دارد. پس وجود خارجی اراده عبارت از اراده قائم به نفس است ولی معنای خارجیت، این نیست که در خارج دیده شود و با چشم مشاهده شود بلکه خارجیت هر چیزی به تناسب خودش می‌باشد و واقعیت اراده به قیام فی النفس است. در شما قبل از اینکه به درس بیایید، اراده‌ای که محرّک به طرف جلسه درس باشد وجود نداشت. این اراده، قبل از آمدن، در شما تحقّق پیدا کرد و با آن اراده، حرکت کردید. این خارجیت

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۵۷

اراده است. ۴- اراده انشائیه: این قسم، بر مبنای اتّحاد طلب و اراده تحقّق دارد. اگر ما طلب و اراده را متّحد بدانیم، قسم چهارمی به نام «اراده انشائیه» یا «طلب انشائی» نیز خواهیم داشت. در باب انشاء، تفسیری برای انشاء بیان کردیم و گفتیم: متکلّم «مُنْشِئ»، با لفظی که در مورد انشاء به کار می‌برد، تحقّق ماهیت را قصد می‌کند. با گفتن «افعل» قصد می‌کند که ماهیت طلب تحقّق پیدا کند و این را ما به «انشاء طلب» و طلب آن را به «طلب انشائی» یا «اراده انشائیه» تعبیر می‌کنیم. در نتیجه، در باب اراده چهار نوع اراده وجود دارد: مفهوم اراده، وجود ذهنی اراده، وجود حقیقی و خارجی اراده، وجود انشائی اراده. حال بحث در این است که آیا کسانی که می‌گویند: «اراده در موضوع له الفاظ نقش دارد»، کدام‌یک از این اقسام اراده را درنظر دارند؟ ظاهر این است که محلّ نزاع در وجود حقیقی اراده است. وجود حقیقی اراده، یک معنای جزئی است زیرا وجود، مساوق با تشخّص و جزئیت است. و وقتی جزئی شد، به تکثر واقعیات، اراده دارای تکثّر می‌شود. آیا این وجود حقیقی اراده در معنای «حیوان ناطق»- به‌صورت جزء یا قید- دخالت دارد؟ یعنی آیا انسان به معنای «حیوان ناطق» ی است که اراده حقیقی متکلّم به آن تعلّق گرفته است؟

نظریه اوّل (عدم دخالت اراده در موضوع له الفاظ)

مرحوم آخوند معتقد است: اراده، نقشی در موضوع له الفاظ ندارد. ایشان برای اثبات مدّعای خود سه دلیل ذکر می‌کند ولی ادلّه طرف مقابل را ذکر نمی‌کند و تنها اشاره می‌کند به مطلبی که از «عَلَمین»- شیخ الرئیس و خواجه نصیر الدین طوسی- در این زمینه

ذکر شده است. دلیل اوّل مرحوم آخوند: ما وقتی لفظ «انسان» را می‌شنویم جز معنای «حیوان

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۵۸

ناطق» چیزی به ذهنمان تبادر نمی‌کند و وقتی لفظ «زید» را می‌شنویم، ذهن ما به هیکل خارجی زید انتقال پیدا می‌کند و چیزی به عنوان تعلّق اراده حقیقیّه به این دو معنا، در ذهن ما خطور نمی‌کند. پس تبادر، دلیل بر این است که «حیوان ناطق» تمامِ موضوع له لفظ «انسان» و در اعلام شخصیّه نیز همین ذوات خارجی، تمامِ موضوع له می‌باشند. و اراده، مدخلیتی در موضوع له ندارد، نه به‌صورت جزئیت و نه به‌صورت قیدیت. دلیل دوّم: مبنای قضایای حملیّه بر «هوهویت» است. در قضیّه حملیّه «زیدٌ قائمٌ» می‌خواهیم بگوییم: زید، همان قائم است و بین آن دو، اتّحاد کامل تحقّق دارد. مرحوم آخوند می‌فرماید: هوهویت، در صورتی است که اراده، در معنای «زید» و معنای «قائم» نقش نداشته باشد، زیرا اگر «زید» را به «زید مراد» و «قائم» را به «قائم مراد» معنا کردیم، اراده‌ای که همراه با معنای «زید» است با اراده‌ای که همراه با معنای «قائم» است، فرق پیدا کرده و دو حقیقتِ مختلف می‌شوند چون متعلَّق آن دو، با یکدیگر تفاوت دارد. مثلًا اگر گفته شود: «زیدٌ فی الدار»، و سپس در مورد همین زید گفته شود: «زیدٌ فی المدرسهٔ»، در اینجا دو ظرفیت مطرح است: دار و مدرسه. و امکان ندارد یک ظرفیت محقّق باشد. در باب اراده نیز وقتی مراد فرق کند، «زیدِ مراد» با یک اراده مراد بوده و «قائمِ مراد» با اراده دیگر مراد بوده است و نمی‌توان بین «زید» و «قائم»، قائل به هوهویت شد. همان‌طور که نمی‌توانیم بگوییم: بین «زید» و «عَمْرو»، هوهویت وجود دارد. در نتیجه اگر بخواهیم بگوییم: اراده، در معنای موضوع له نقش دارد، ناچاریم در تمام قضایای حملیّه قائل به تجرید شویم و بگوییم: برای تشکیل قضیّه «زید قائم»، ما ناچاریم «زید» را از اراده‌ای که در معنای آن وجود دارد تجرید کرده و همچنین اراده‌ای که در معنای «قائم» وجود دارد کنار بزنیم تا بتوانیم قضیّه حملیّه تشکیل دهیم. آیا واقعاً این‌طور است که در تشکیل قضیّه «زیدٌ قائمٌ» ما نیاز به تجرید داریم؟ خیر، مسأله تجرید مطرح نیست و در نتیجه اراده، دخالتی در معنای موضوع له ندارد.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۵۹

دلیل سوّم: اگر قید اراده، در موضوع له الفاظ اخذ شده باشد دیگر در باب الفاظ، لفظی را نمی‌یابیم که دارای «وضع عام و موضوع له عام» باشد زیرا موضوع له «انسان» وقتی عامّ است که معنای آن «حیوان ناطق» باشد ولی اگر «حیوان ناطق» مقیّد به «اراده» شد و منظور از «اراده» هم «وجود حقیقی اراده» بود، معنای «انسان»، جزئی خواهد شد چون- همان گونه که گفتیم- وجود، مساوق با تشخص و جزئیت است و وجود حقیقی اراده، یک معنای جزئی است. و مفهوم کلّی، هرگاه مقیّد به جزئی شود، جزئی خواهد شد. در نتیجه، موضوع له در تمام موارد، خاصّ و جزئی خواهد بود و ما موضوع له عام نخواهیم داشت.[۲۳۹]

نظریه دوّم (دخالت اراده در موضوع له الفاظ)

اشاره

قائلین به دخالت اراده در موضوع له الفاظ، برای اثبات مدّعای خود، ابتدا دو مقدّمه ذکر می‌کنند: مقدّمه اوّل: در افعال اختیاریّه، اگرچه علت غایی از نظر تحقّق خارجی، متأخّر از فعل اختیاری است و غایت، بعد از تحقّق فعل برآن مترتّب می‌شود ولی همین علت غایی، از نظر وجود ذهنی، جزء علل مؤثر در تحقّق است و شاید مهم‌ترین علت ایجاد باشد. وقتی انسان بخواهد کاری را انجام دهد، اولین چیز که به عنوان مبادی اراده مطرح است، تصوّر آن فعل می‌باشد. تصوّر یعنی التفات ذهن. دومین چیزی که مطرح می‌شود عبارت از تصدیق به فایده آن عمل است معنای تصدیق به فایده این است که نتیجه آن عمل، روشن و مشخّص باشد.

تصـدیق به فایـده، همـان علت غـایی است. علّت غـایی، از نظر وجود خـارجی، متأخّر از فعل است امّا از نظر تصـدیق ذهنی و وجود ذهنی، جزء عوامل مؤثر در ایجاد آن فعل است.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۶۰

مقدّمه دوّم: ما وقتی معلول‌ها را با علت‌هایشان ملاحظه می‌کنیم، در نظر بدوی مشاهده می‌کنیم که در این معلول‌ها اطلاق و سِعه‌ای وجود دارد ولی وقتی بـا نظر دقیق ملاحظه کنیم درمی‌یابیم که در هر معلول یک تضـیّق وجود دارد، که آن تضـیّق در رابطه با علّت آن می‌باشـد. مثلًا وقتی شـما می‌گوییـد: «النّار علّهٔ للحرارهٔ»، از شـما سؤال می‌کنیم: «آیـا نار، علت برای مطلق حرارت است؟» شـما جواب می‌دهیـد: «بله، وقتی نار تحقّق پیـدا کرد، طبیعی حرارت تحقّق پیـدا کرده و حرارت به قول مطلق تحقّق پیدا کرده است». این در نظر بـدوی است. ولی وقتی بـاطن مسئله را ملاـحظه کنیم می‌بینیم در نـاحیه حرارتِ معلول از نـار، یک تضـیّقی وجود دارد، آن تضـیّق این است که حرارتی که از نـاحیه نار باشـد، معلول نار است. آیا کسـی می‌توانـد بگویـد: نار، علّت برای حرارتی است که از ناحیه غیر نار آمـده است؟ این حرف باطل است. بنابراین، طرف مقابل آن درست است که بگوییم: نار، علّت برای حرارتی است که از ناحیه نار تحقّق پیدا کند. نتیجه دو مقدّمه: از ضـمیمه کردن این دو مقدّمه، نتیجه گرفته می‌شود که در تمام حرکت‌هایی که علت غایی دارند، معلول‌ها مقیّد به آن علل غائیه هستند. زیرا علت غایی- به وجود ذهنی‌اش- جزء علل وجودی معلول است و هر معلولی از نـاحیه علت دارای تضـیّق ذاتی است پس در جـایی که علّت غایی وجود دارد، معلول، دارای تضـیّق بوده و محـدود به دایره علت غـایی است. حـال همین مسئله را در بـاب وضع پیـاده کرده می‌گوییم: آیـا علت غایی واضع از وضع چه بوده است؟ جواب: واضع، الفـاظ را برای سـهولت در امر تفهیم و تفهّم وضـع کرده است. چـون اگر قرار بود تفهیم و تفهّم بـا اشـاره انجـام گیرد، مشـکل بود. سؤال: تفهیم و تفهّم به چه معنـاست؟ جواب: تفهیم و تفهّم، در حقیقت به معنـای «بیان مراد و ابراز مقاصـد» است یعنی متکلّم لفظی را بگوید و اراده معنا کند و شما پی به مقصود و مراد او ببرید. پس معلوم

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۶۱

می‌شود مسـأله تبیین مراد و تعلّق اراده به این معانی، جزء علت غایی برای مسأله وضع است و در این صورت، ایجاد تضـییق می‌کنـد. کیفیت ایجـاد تضـییق به این صورت است که مراد بودن، در وضع- که معلول این علّت غایی است- دخالت دارد، چون علّت غایی، تفهیم و تفهّم است و تفهیم و تفهّم، بیان مراد و ابراز مقصود است. این علّت غایی، وضع را به یک تضیّق ذاتی، مضیّق می‌کند و آن تضیّق این است که دایره وضع را محـدود می‌کند به جایی که اراده و غرضـی در کار باشد، لذا اگر شـما لفظی را از لافظِ بلاشعور بشـنوید، چون اراده و غرض در کـار نیست، دلاـلت هم در کـار نیست. این بهترین دلیـل قائلین به دخالت اراده در معنای موضوع له است.[۲۴۰] ذکر ایـن نکتـه لاـزم است کـه آنچه در اینجـا بیـان می‌کنیم غیر از چیزی است که از مرحـومین عَلَمین (شـیخ الرئیس و خواجه نصیر الدین طوسی) نقل خواهیم کرد. بررسی نظریه دوّم اوّلًا: در مباحث مربوط به وضع گفتیم: وضع عبارت از این است که بین لفظ و معنا، یک عُلقه اعتباری و جعلی تحقّق پیـدا کنـد، بعـد از آنکه بین لفظ و معنا هیـچ ارتباط ذاتی و تکوینی وجود ندارد و اصولًا مقوله لفـظ غیر از مقوله معنـاست. واضع، این نقش را داشـته که بین لفظ و معنا- که هیـچ ارتباطی ذاتی وجود نـدارد- ایجاد یک عُلقه اعتباری بکنـد که ثمره این عُلقه اعتباری این باشد که این لفظ، برآن معنا دلالت کند یعنی وقتی این لفظ شـنیده شود، آن معنا به ذهن سامع خطور کند و مسأله اراده و مراد متکلّم به عنوان هدف و غایت از وضع، مطرح نیست. ما گفتیم: مسأله وضع، مانند نام‌گذاری است. وقتی پدری برای فرزند خود نام‌گذاری می‌کند، این نام‌گذاری شعبه‌ای از وضع است ولی پدر در محدوده خانواده خودش می‌تواند وضع انجام دهد. حال اگر از

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۶۲

پدر سؤال شود هدف شما از اینکه اسم «زید» را برای فرزندتان وضع کردید چیست؟

آیا هدف بیش از این است که این لفظ، دلالت بر این معنا داشته باشد؟ آیا بیش از این است که اگر این لفظ نبود ما ناچار بودیم با اشاره عملیه، آن مدلول را معرفی کنیم؟ آیا در اشاره عملیه، مقتضای اشاره چقدر است؟ آیا در اشاره عملیه عنوان اراده و مراد تحقّق دارد یا مجرّد نشان دادن و دلالت عملیّه است؟ در اینجا دلالت عملیّه در قالب وضع در باب الفاظ مطرح شده است، آیا الفاظ بر معنایی بیش از آنچه که اشاره عملیه برآن دلالت می کند، دلالت دارند؟ خیر، بلکه برای تسهیل و سهولت آمده‌اند علامتی برای معنا قرار داده‌اند و در علامت و دلالت، مسأله اراده نقشی ندارد. بنابراین، آنچه مستدل می گفت که «اراده در هدف وضع دخالت دارد و این اراده، در باب وضع ایجاد تضیّق می کند»، مورد قبول نیست، هدف واضع، مجرّد دلالت و حکایت و مجرّد جایگزینی لفظ نسبت به اشاره عملیه است و همان نقشی را که اشاره عملیّه ایفا می کرد، لفظ و وضع هم همان نقش را ایفا می کند و هدف واضع، بیش از این نخواهد بود. ثانیاً: برفرض که دخالت اراده را بپذیریم و بگوییم: «چون اراده در علت غایی نقش دارد، در معلول هم- که عبارت از وضع است- تضیّقی به‌وجود می‌آید و این تضیّق، در رابطه با اراده است». ولی آیا اگر از ناحیه دخالت اراده در علت غایی، تضیّقی در ناحیه وضع پیدا شود، مدّعای شما ثابت شده است؟ خیر، ممکن است ما قائل به تضیّق شویم ولی حرف شما را نزنیم، زیرا شما در ادّعای خودتان یک معنای خاصّ را ادّعا کردید. شما نمی گفتید: اراده دخالت دارد، بلکه می گفتید: اراده، در موضوع له دخالت دارد، یا به‌صورت جزئیت و یا به‌صورت شرطیت و قیدیت. ولی دلیلی که اقامه کردید این معنا را اثبات می کند که وضع، معلولِ علت غایی است و در علت غایی، اراده مطرح است پس وضع هم تضیّقی در رابطه با اراده دارد. ولی آیا نحوه این تضیّق به چه صورت است؟ آیا اراده به‌صورت جزئیت در موضوع له دخالت دارد؟ یا به‌صورت شرطیت؟ یا اینکه تضیّق به این صورت است که

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۶۳

بگوییم: «وضع، در مواردی تحقّق دارد که اراده تحقّق داشته باشد». نه اینکه اراده، دخالت در موضوع له داشته باشد. ارتباط وضعی بین لفظ با معنا در جایی است که اراده باشد، ولی اینکه اراده، داخل در موضوع له باشد از کجا استفاده می‌شود؟ مگر تضیّق وضعی، فقط در رابطه با موضوع له است؟ خیر، گاهی وضع، دارای تضیّق است و ربطی به موضوع له ندارد. اگر بخواهیم در این رابطه یک تشبیهی ذکر کنیم همان نزاعی که بین صاحب معالم و صاحب قوانین در مورد استعمال لفظ مشترك در اکثر از معنای واحد مطرح است در اینجا مطرح می کنیم: صاحب معالم می گوید: هر لفظی برای معنا به قید وحدت وضع شده است و قید وحدت، در موضوع له دخالت دارد. و اگر بخواهیم لفظ «عین» را در بیش از یک معنا استعمال کنیم باید قید وحدت کنار رفته و تمام الموضوع له، بعض الموضوع له شود.[۲۴۱] ولی صاحب قوانین می گوید: قید وحدت، در موضوع له نقش ندارد بلکه در رابطه با وضع است، به این صورت که واضع، وقتی لفظ «عین» را برای «عین باکیه» وضع می کرد، «عین باکیه» گویا مقرون به وصف وحدت بوده است، یعنی «عین باکیه»- در حال وحدت- به‌عنوان موضوع له برای «عین» قرار گرفته، به‌صورت قضیّه حینیّه. و این قید وحدت، در موضوع له، به عنوان جزئیت و شرطیت، دخالت ندارد.[۲۴۲] در اینجا نیز می گوییم: آن مقداری که بعد از تسلیم جواب اوّل می‌پذیریم این است که هرجا اراده نباشد وضع نیست و هرجا اراده باشد، وضع هست. ولی معنای «هرجا اراده باشد، وضع هست» این نیست که اراده در معنای موضوع له دخالت دارد. تضیّقی که معلول از ناحیه علّت پیدا می کند، این معنا را نمی‌رساند که هم وضع مرتبط به اراده است و هم اراده در موضوع له داخل است.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۶۴

در نتیجه دلیل شما با مدّعا تطبیق نمی کند. مدّعا، دخالت اراده در موضوع له است و دلیل، تضیّق وضع است. یعنی در صورت عدم اراده، وضعی وجود ندارد و در صورت اراده، وضع وجود دارد ولی آیا اراده چه نقشی در موضوع له دارد؟ دلیل شما برآن دلالت نمی کند.

بیان مرحوم آخوند در ارتباط با کلام عَلَمین

مرحوم آخوند از عَلَمین (شیخ الرئیس و خواجه نصیر الدین طوسی) نقل کرده که آنان گفته‌اند: «الدلالهٔ تابعهٔ للإرادهٔ»، یعنی دلالت، فرع اراده است و به دنبال اراده تحقّق پیدا می‌کند.[۲۴۳] کسانی که اراده را در معنای موضوع له دخیل می‌دانند خواسته‌اند کلام این دو بزرگوار را به عنوان دلیلی برای مدّعای خود قرار دهند به این بیان که اگر اراده، دخالت در موضوع له داشته باشد، می‌توان گفت: «الدلالهٔ تابعهٔ للإرادهٔ»، زیرا اگر اراده نباشد معنا کامل نشده است، یا جزء آن ناقص است و یا قید آن و در نتیجه دلالتی برای لفظ بر معنا نیست. ولی اگر اراده، وجود داشته باشد می‌توان گفت: دلالت، تحقّق دارد، زیرا با وجود اراده، معنا کامل شده است. قائلین به دخالت اراده در معنای موضوع له می‌گویند: کلام عَلَمین، توجیهی غیر از آنچه ما گفتیم ندارد. مرحوم آخوند، در جواب از این استدلال فرموده است: هر لفظی- اگرچه مفرد باشد- دارای دو دلالت است: دلالت تصوریّه و دلالت تصدیقیه. مثلًا دلالت تصوریّه در مورد لفظ «زید» این است که با شنیدن این لفظ، ذهن سامع به معنای آن منتقل

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۶۵

می‌شود. در دلالت تصوریّه، رابطه لفظ با متکلّم مطرح نیست بلکه فقط رابطه لفظ با معنای خودش مطرح است و آن این است که مجرّد شنیدن این لفظ، سبب شود که ذهن سامع به معنا منتقل شود و ذهن او به عنوان مرآت برای آن موضوع خارجی مطرح باشد. دلالت تصدیقیّه در مورد لفظ «زید» این است که سامع با شنیدن این لفظ، تصدیق کند که متکلّم، معنای «زید» را اراده کرده است، یعنی متکلّم، از لفظ «زید» وجود خارجی «زید» را اراده کرده است، و اراده کرده همان معنایی را که با شنیدن لفظ «زید» به ذهن سامع خطور کرده است. مرحوم آخوند می‌فرماید: کلام عَلَمین- یعنی «الدلالهٔ تابعهٔ للإرادهٔ»- در رابطه با دلالت تصدیقیه است. یعنی عَلَمین می‌خواهند بگویند: دلالت تصوریه، شرطی ندارد. بلکه مجرّد وضع، برای آن کفایت می‌کند. وقتی لفظ، برای معنایی وضع شد، ذهن سامع، با شنیدن لفظ به معنای آن منتقل می‌شود. ولی در دلالت تصدیقیه، به مرحله‌ای بالاتر رفته و می‌خواهیم بگوییم: این معنای موضوع له، مرادِ متکلّم هم هست. این دیگر ربطی به وضع ندارد بلکه تابع اراده است. روشن است در جایی می‌توان گفت: این معنا، مراد متکلّم است که متکلّم، آن را اراده کرده باشد. به‌همین‌جهت است که در دلالت تصدیقیه شرطی را ذکر کرده‌اند که در دلالت تصوریّه ذکر نکرده‌اند و آن شرط این است که در دلالت تصدیقیه باید احراز کنید که متکلّم، در مقام بیان مراد است. در نتیجه، مطلبی را که عَلَمین فرموده‌اند، چیزی است که مورد قبول همه است زیرا در صورتی می‌توان گفت: متکلّم، معنای «زید» را اراده کرده است، که او واقعاً چنین چیزی را اراده کرده باشد. و اگر او بگوید: من معنای «زید» را اراده نکرده‌ام، دلالت تصدیقیه در کار نخواهد بود. درحالی‌که بحث ما در رابطه با دخالت یا عدم دخالت اراده در معنای موضوع له، مربوط به دلالت تصوریه است. ما می‌خواهیم ببینیم آیا اراده حقیقیه، جزء معنای

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۶۶

موضوع له است تا با شنیدن لفظ «زید»، اراده هم به ذهن ما بیاید یا نه؟ ولی کلام عَلَمین مربوط به دلالت تصدیقیه است.[۲۴۴]
بررسی کلام مرحوم آخوند حضرت امام خمینی «دام‌ظلّه» و بزرگان دیگر، کلام مرحوم آخوند را مورد اعتراض قرار داده و فرموده‌اند: اگر کلام عَلَمین را بر دلالت تصدیقیه حمل کنیم- آن‌گونه که مرحوم آخوند می‌فرمود- لازم می‌آید که عَلَمین، معنای روشن و بی‌نیاز از بیان را مطرح کرده باشند.

زیرا مرحوم آخوند، دلالت در کلام عَلَمین را این‌گونه معنا کرد که اگر لفظ بخواهد دلالت کند بر این که معنا مراد متکلّم است و احراز کردید که متکلّم در مقام بیان مراد و ابراز مقصود است، باید اراده‌ای در کار نباشد. و این معنا توضیح واضحات است و

نیازی به بیان ندارد، زیرا در این صورت، کلام عَلَمین به این معنا می‌شود که «دلالة اللفظ علی أن یکون معناه مراداً للمتکلّم تابع لأن یکون مراداً للمتکلّم». در حالی که عَلَمین می‌خواسته‌اند امر غیر واضحی را بیان کنند. حضرت امام خمینی «دام‌ظلّه» می‌فرماید: ما ناچاریم «دلالت» در کلام عَلَمین را به «دلالت تصوریه» معنا کنیم، یعنی اراده، در انتقال ذهن به معنا دخالت دارد. ولی دخالت داشتن اراده در انتقال ذهن به معنا، غیر از عنوان بحث است که آیا اراده، در معنای موضوع له دخالت دارد یا نه؟ درحقیقت، آن اشکالی که به مقدّمه اوّل آنان (قائلین به دخالت داشتن اراده در معنای موضوع له) وارد کردیم اینجا نیز وارد است. قائلین به دخالت اراده در معنای موضوع له، در مقدّمه اوّل خود از راه هدف وضع وارد شده بودند. اشکال مهمّی که به آنان وارد بود این بود که ما اگر از راه هدف وضع

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۶۷

وارد شویم، هدف وضع، این مقدار می‌تواند برای ما مضیقه درست کند که بگوید: لفظ، در صورتی برای معنا وضع شده که اراده‌ای باشد. ولی اینکه اراده در موضوع له نقش داشته باشد یا جزء یا قید معنا باشد از کجا استفاده می‌شود؟ درحالی‌که مدّعای قائلین به دخالت اراده در معنای موضوع له، این است که اراده، در معنای موضوع له دخالت دارد ولی دلیل، این مطلب را ثابت نمی‌کند. کلام عَلَمین نیز همین مقدار را- بر اساس دلالت تصوریّه- دلالت دارد. یعنی می‌خواهند بگویند که: دلالت لفظ بر معنا، آنجایی است که اراده در کار باشد و اگر اراده نباشد، لفظ بر معنا دلالت نمی‌کند. ولی در جایی که اراده هست آیا اراده چه نقشی دارد؟ آیا دخالت در موضوع له دارد؟ این دیگر مطرح نیست. مثلًا وقتی گفته می‌شود: «مِنْ، برای کلّی ابتدا وضع شده است ولی تعهّدی در کنار آن می‌باشد»، به این معنا نیست که این تعهّد و التزام، داخل در معنای «مِنْ» است بلکه درحقیقت، یک تضیّقی است در رابطه با وضع، مثل اینکه واضع از اوّل به صراحت بگوید: لفظ «انسان» را برای معنای «حیوان ناطق» وضع کردم ولی در جایی که اراده به این معنا تعلّق گرفته باشد. پس مجرّد اینکه اراده را در ارتباط با وضع مطرح کنیم، مستلزم این نیست که اراده داخل در معنای موضوع له باشد. ما درصدد نفی یا اثبات کلام عَلَمین نیستیم بلکه می‌خواهیم آن را معنا کنیم.

اینکه می‌گویند: «الدلالة تابعة للإرادة»، یعنی دلالت لفظ بر معنا، در جایی است که اراده هم باشد. به‌خلاف مرحوم آخوند که کلام عَلَمین را به‌گونه‌ای معنا می‌کرد که توضیح واضحات بود. مطلبی که با شخصیت علمین تناسب نداشت. در نتیجه، ظاهراً عَلَمین می‌خواهند بگویند: «هرجا دلالت باشد اراده هم هست».

و ما در جواب دوّم از دلیل قائلین به دخالت اراده در معنای موضوع له، این مطلب را پذیرفتیم ولی گفتیم: این مطلب، غیر از مدّعای شماست. مدّعا، صِرف دخالت اراده در مقام وضع و استعمال نیست بلکه مدّعا این است که اراده، در معنای موضوع له به‌صورت جزء یا قید دخالت دارد. و این چیزی است که نه دلیل قائلین به دخالت اراده

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۶۸

در موضوع له الفاظ و نه کلام عَلَمین می‌تواند آن را اثبات کند. بنابراین، آنچه از این دو دلیل (کلام قائلین به دخالت اراده و کلام علمین) استفاده می‌شود این است که: وضع، با اراده ارتباط دارد و همین ارتباط، یک محدودیت و تضیّقی را در رابطه با وضع به‌وجود می‌آورد به‌طوری که اگر ما لفظ را از یک متکلّم غیر مرید شنیدیم بتوانیم بگوییم: اینجا لفظ، دلالت ندارد، زیرا اراده در کار نیست. این مطلبی است که ما نمی‌خواهیم نفی یا اثبات کنیم، فقط این را می‌گوییم که این مطلب غیر از چیزی است که ما بحث می‌کنیم.[۲۴۵]

کلام آیت‌اللّه خویی «دام‌ظلّه»

ایشان براساس مبنایی که در باب وضع داشت، در اینجا نیز اراده را داخل در معنای موضوع له می‌داند. توضیح: آیت‌اللّه خویی «دام‌ظلّه»، حقیقت و ماهیت وضع را به‌گونه دیگری معنا می کرد و می‌فرمود: وضع، عبارت از تعهّد و التزام به این است که هروقت این لفظ استعمال می‌شود، این معنا را اراده کرده است. بنابراین، مسأله اراده، درحقیقت و ماهیت وضع دخالت دارد. به‌خلاف معنایی که ما در رابطه با وضع مطرح کردیم و گفتیم: وضع، مانند نام‌گذاری است و کاری به اراده ندارد. وقتی کسی بر فرزندش اسمی را انتخاب می کند تعهّد و التزامی در کار نیست بلکه نوعی تخصیص لفظ به معنا و قرار دادن ارتباط وضعی بین لفظ و معنا است. آن‌هم به یک امر اعتباری محض نه امر تکوینی. ولی آیت‌اللّه خویی «دام‌ظلّه» چون وضع را به معنای تعهّد و التزام می گیرد، در تعهّد و التزام، مسأله اراده دخالت دارد زیرا تعهّد و التزام، به معنای التزام به این است که هروقت لفظ را استعمال کند، اراده کند این معنا را. تمام این‌ها در تعهّد و التزام وجود دارد. روی این معنا، ما باید همیشه اراده را ملازم با وضع بدانیم ولی نه به این معنا که

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۶۹

اراده، در موضوع له دخالت دارد. این را کسی نمی‌تواند ثابت کند. ایشان، روی این مبنا پای اراده را در رابطه با وضع به میان کشیده و طبعاً می‌فرماید: دلالت در کلام عَلَمین، به معنای دلالت تصوریّه نیست، زیرا دلالت تصوریّه به این معناست که انسان به مجرّد شنیدن لفظ، انتقال به معنا پیدا کند. اصلًا دلالت تصوریّه، ارتباطی با وضع ندارد بلکه مربوط به انس و کثرت استعمال است. کثرت استعمال لفظ در معنا، دلالت تصوریّه را به‌وجود می‌آورد. ولی ما، اسم این دلالت تصوّریه را دلالت وضعی نمی گذاریم و وضع را هم در رابطه با این دلالت نمی‌بینیم.

کثرت استعمال سبب می‌شود که- به تعبیر ایشان- اگر از اصطکاک یا برخورد دو سنگ، کلمه «انسان» بلند شود؛ چه رسد به جایی که این لفظ، از بچه‌ای شنیده شود- دلالت تصوّری باشد ولی دلالت وضعی وجود ندارد. دلالت وضعی، جایی است که دلالت تصدیقیّه هم وجود داشته باشد و ایشان دلالت تصدیقیّه را بر دو قسم می‌داند. ایشان می‌فرماید: اراده، بر دو قسم است: اراده استعمالی و اراده جدّی روی همین اساس، دلالت تصدیقیّه نیز بر دو قسم است: دلالت تصدیقیّه در ارتباط با اراده استعمالی و دلالت تصدیقیّه در ارتباط با اراده جدّی. آیت‌اللّه خویی «دام‌ظلّه» می‌فرماید: دلالت در کلام عَلَمین، همین دلالت وضعی است که در رابطه با دلالت تصدیقیّه است و دلالت تصدیقیه- چه در رابطه با اراده استعمالی و چه در رابطه با اراده جدّی- تابع اراده است.[۲۴۶]

بررسی کلام آیت‌اللّه خویی «دام‌ظلّه»

این کلام ایشان نیز- همانند اصل مبنای ایشان در رابطه با وضع- مورد قبول ما نیست. این حرف، علاوه بر اینکه خلاف مشهور است- زیرا مشهور، دلالت وضعیه را

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۷۰

همان دلالت تصوّریه می‌دانند و خود آیت‌اللّه خویی «دام‌ظلّه» نیز به این مطلب اعتراف کرده است- خلاف وجدان نیز می‌باشد. وقتی پدری اسم فرزند خود را «زید» می گذارد و ما هم متوجّه این نام‌گذاری می‌شویم، اگر ساعتی بعد، پدر گفت: «زید» را بیاورید. آیا ما با شنیدن کلمه «زید» به معنا منتقل می‌شویم یا نه؟ اگر بگویید: «منتقل نمی‌شویم»، می گوییم: این، خلاف وجدان است. و اگر بگویید: «منتقل می‌شویم»، خواهیم گفت: اینجا که هنوز کثرت استعمال و انس حاصل نشده است، نام‌گذاری یک ساعت قبل بوده است. آیا می‌توان گفت: این انتقال- که از آن به دلالت تصوریّه تعبیر می‌شود- استناد به وضع ندارد؟ اگر ندارد، پس مستند به چه چیز است؟ هنوز کثرت استعمالی تحقّق پیدا نکرده تا بگوییم به واسطه آن، ما انتقال به معنا پیدا می کنیم. ایشان می‌فرماید: «سبب این انتقال، کثرت استعمال است و اصلًا پای وضع را نباید به میان آورد». آیا وجداناً این‌طور است یا سبب انتقال،

نام‌گذاری پدر و به تعبیر دیگر، وضع است؟ وجداناً سبب، عبارت از وضع است. و اگر چنین است چرا ما بگوییم: دلالت وضعیّه، در مورد دلالت تصوریّه نیست؟ چرا دلالت تصوریّه را از دلالت وضعیّه خارج کنیم؟ خیر، دلالت تصوریّه از دلالت‌های وضعیّه است، منشأ آن‌هم وضع است و کلام عَلَمین هم ناظر به این معناست نه ناظر به دلالت تصدیقیّه- که آیت‌اللَّه خویی «دام‌ظلّه» می‌فرماید-، زیرا مبنایی که ایشان در مورد وضع فرمود کسی حاضر نیست بپذیرد، بعد از آنکه وضع، یک ماهیت روشن عقلائی و عرفی دارد. نتیجه مباحث امر پنجم یک بحث این بود که آیا عنوان اراده- به‌صورت جزئیت یا شرطیت- در موضوع له دخالت دارد؟ که ما به‌طور جدّی این معنا را نفی کردیم و کسی نتوانست دلیلی بر اثبات آن اقامه کند.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۷۱

بحث دوّم این بود که معنای دلالت تصوریّه و تصدیقیّه چیست؟ و آیا دلالت تصوریّه در رابطه با دلالت‌های وضعی هست یا نه؟ ما گفتیم: دلالت تصوریّه جزء دلالت‌های وضعی است و ما نمی‌توانیم دلالت تصوریّه را از مسئله وضع بیرون ببریم و منشأ این دلالت را غیر مرتبط به وضع دانسته و مربوط به کثرت استعمال بدانیم. بحث سوّم این بود که وقتی اراده در موضوع له به عنوان جزئیت یا شرطیت نقش ندارد آیا وجود اراده، در ارتباط با وضع هست یا نه؟ آیا وجود اراده، محدودیتی در وضع ایجاد می‌کند یا نه؟ آیا دلالت، در محدوده اراده است؟ نه اینکه اراده جزء باشد بلکه آیا در محدوده اراده، دلالت وجود دارد یا نه؟ اینجا ما گفتیم: مسئله، خیلی روشن نیست و انسان نمی‌تواند به‌صورت محکم نفی یا اثبات کند. ولی اگر کسی اثبات کند که وضع در محدوده اراده است باید در مرحله دلالت تصوریّه هم تضییقی به‌وجود آورده و بگوید: «اگر انسان، لفظی را از دیوار یا از برخورد سنگی به سنگ دیگر شنید، چون اراده در کار نیست، وضع تحقّق ندارد، و اراده در ارتباط با وضع است در نتیجه چیزی به ذهن انتقال پیدا نمی‌کند». و این غیر از موردی است که ما به عنوان اشکال بر آیت‌اللَّه خویی «دام‌ظلّه» مطرح کردیم. اشکال ما این بود که وقتی پدری نام فرزند خود را «زید» می‌گذارد و او را به این نام صدا می‌کند و ذهن شما منتقل به معنا می‌شود، منشأ این انتقال چیست؟ آیا می‌توان وضع را نادیده گرفت و منشأ آن را کثرت استعمال دانست؟ ولی در اینجا می‌گوییم: در دلالت تصوریّه، اگر ما قائل شدیم اراده، در محدوده وضع دخالت دارد، لازمه‌اش این است که بگوییم: جایی که اراده نباشد، دلالت تصوریّه هم وجود ندارد و آنجا که اراده هست دلالت تصوریّه هم هست. لفظ «انسان» را اگر از یک فرد عاقل شنیدید، بر معنای «حیوان ناطق» دلالت می‌کند ولی اگر از بچه غیر ممیز شنیدید، بر این معنا دلالت نمی‌کند، چون او فاقد اراده است.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۷۳

امر ششم وضع در مرکّبات

اشاره

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۷۵

تحریر محلّ بحث:

آیا در مرکّبات- خصوصاً در مرکّبات تامّه، مثل «زید قائم»- غیر از وضع مفردات و هیئات، وضع دیگری برای مجموع مرکّب وجود دارد؟ در جمله «زیدٌ قائمٌ» کلمه «زید» دارای وضع شخصی است و کلمه «قائم» نیز به لحاظ ماده‌اش دارای یک وضع و به لحاظ هیئت «فاعل» هم دارای یک وضع است.

در بحث وضع شخصی و نوعی گفتیم: معمولًا وضع مادّه، وضع شخصی و وضع هیئت وضع نوعی را داراست. علاوه بر این‌ها، هیئت

جمله خبریه نیز دارای یک وضع است.
حال موضوع له آن چیست؟ معروف بین أهل منطق این است که موضوع له آن «نسبت» است و ما گفتیم: موضوع له آن «هوهویت» است. ولی در اینجا به موضوع له کاری نداریم آنچه می‌خواهیم بگوییم، این است که هیئت جمله خبریه، وضع دارد. در این بحث می‌خواهیم ببینیم آیا علاوه بر وضع مفردات و هیئت جمله خبریه، برای مجموع «زیدٌ قائمٌ» هم وضع دیگری مطرح است؟ منشأ پیدایش این بحث این است که در کلمات بعضی از ادبا آمده است: «کما أنّ
اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۷۶
للمفرد وضعاً کذلک للمرکّب وضع». اگر مراد اینان از وضع مرکّبات، همان هیئت جمل باشد، یعنی بخواهند بگویند: در «زیدٌ قائم»، همان گونه که مفردات دارای وضعند، هیئت ترکیبیه و هیئت جمله خبریه هم دارای وضع است، ما با آنان بحثی نداریم. ولی هم ظاهر کلامشان مخالف با این معناست و هم بعضی از آنان گفته‌اند: «مفاد مجموع مرکب، همان مفاد هیئت جمله خبریه است». از این تعبیر معلوم می‌شود که مرکب را غیر از هیئت جمله خبریه دانسته‌اند و مجموع مرکب را حساب دیگری برایش قائلند. و ظاهر کلامشان هم همین معناست.

دلیل اوّل بر ردّ نظریه وضع برای مجموع مرکّب

اشاره

هدف از وضع، عبارت از این است که واضع ملاحظه کرده مطالب و حقایقی در این عالم تحقّق دارد و اگر بخواهند این مطالب را به‌وسیله اشاره حسّیه در اختیار یکدیگر قرار دهند، غیرممکن و یا مشکل است لذا مسأله وضع را مطرح کرده و گفته است: هروقت کلمه «انسان» گفته شود، ماهیت «حیوان ناطق»- که نوعی از انواع حیوان است- اراده شود و هروقت کلمه «زید» گفته شود، این موجود خارجی متعیّن در خارج اراده شود و ... پس در حقیقت، هدف از وضع، ارائه معانی موضوع له است.
به‌همین‌جهت می‌بینیم، پدر تا وقتی پدر نشده نام‌گذاری نمی‌کند ولی وقتی پدر شد، خود را محتاج این امر می‌بیند که نامی برای فرزند خود انتخاب کند تا این نام حاکی و نشانگر همین واقعیت خارجی به نام مولود جدید باشد و کسی که زمینه فرزند در او وجود ندارد اگر نامگذاری کند مورد تمسخر قرار می‌گیرد که لفظ را برای چه چیزی وضع می‌کنی؟ هرجا وضع تحقّق داشته باشد باید بفهمیم که معنایی وجود دارد و یک واقعیتی تحقّق دارد. اشکال: بعضی از عناوین وجود دارند که دارای حقیقت نیستند و معنای محقّق و واقعی برای آنها تحقّق ندارد، مثل شریک الباری. شریک الباری عنوانی است که برهان بر امتناع آن قائم است، پس واقعیتی ندارد. اجتماع نقیضین نیز عنوانی است که دارای
اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۷۷
استحاله است پس واقعیت هم نمی‌تواند داشته باشد. پس چرا این‌ها لفظ دارند؟ لفظی که در پشت آن، واقعیت و حقیقتی وجود ندارد. پس این‌طور نیست که دایره وضع، محدود باشد به جائی که یک واقعیت در کار باشد. از این اشکال، به دو صورت می‌توان جواب داد: جواب اوّل: این‌گونه الفاظ، به تنهایی دارای وضع نیستند. واضع، شریک الباری را وضع نکرده است، آنچه را واضع وضع کرده لفظ «الباری» برای ذات خداوند و لفظ «شریک» برای مطلق شریک- که یک حقیقت و واقعیت است- می‌باشد و این مضاف و مضاف الیه را شما درست کردید تا موضوع برای «محال» قرار دهید.
«اجتماع النقیضین» نیز به‌همین‌صورت است که مضاف و مضاف الیه را شما درست کرده‌اید تا موضوع برای محال یا ممتنع قرار

دهیـد. و واضـع- در هیـچ لغـتی- نیامـده معنـای بخصوصـی برای «اجتمـاع النقیضـین» ذکر کنـد. و در مورد الفـاظی چون «ممتنع» و «محـال»- که صورت ترکیبی ندارنـد- نیز می‌گوییم: واضع، این‌هـا را وضع نکرده است و این ترکیب مـاده و هیئت را شـما درست کرده‌ایـد. در «ممتنع» دو وضـع وجـود دارد: یـک وضع در رابطه بـا هیئت و یـک وضع در رابطه بـا مـادّه. هریـک از مـادّه و هیئت، فی‌نفسه دارای معنا می‌باشـند و حکایت از معنا می‌کنند و این شـما هستید که مادّه و هیئت را تلفیق کرده‌اید و کلمه «ممتنع» را از آن درست کرده‌ایـد. جواب دوّم: مقصود مـا از واقعیت، تحقّق و عینیت نیست بلکه مقصود چیزی است که قابـل سـلب و ایجـاب باشـد. چنین چیزی را ممکن است عـدّه‌ای خیال کننـد تحقّق دارد و عدّه‌ای خیال کنند تحقّق ندارد بلکه حتی اگر جایی باشد که همه قبول دارنـد عـدم تحقّق آن را- مثـل مسـأله اجتمـاع نقیضـین- ولی درعین‌حـال، چنین عنوانی- از حیث این که می‌خواهـد موضوع برای «محـال» قرار گیرد- دارای واقعیت است. مـا می‌دانیم نه تنهـا اجتمـاع نقیضـین محال است بلکه ریشه تمام واقعیات عالم، به اسـتحاله اجتماع نقیضین برمی‌گردد و اگر این مسئله را کنار بگذاریم، هیچ‌چیز را نمی‌توانیم ثابت کنیم،

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۷۸

مثلًا انسـان وقتی وجود جوهر را ثابت می‌کنـد، ممکن است کسـی بگویـد: جوهر، در عین اینکه وجود دارد، وجود نـدارد. در اینجا مسأله اجتماع نقیضـین می‌آیـد و چنین چیزی را ردّ می‌کند. بنابراین، اگر ما- برفرض- بپذیریم که عنوان «اجتماع النقیضـین» توسـط واضع وضع شده است ولی این به خاطر این است که شـما را هدایت کند به این که مفاد آن ممتنع است. یعنی مفاد و معنا دارد ولی ممتنع است. معنای آن همان چیزی است که با شـنیدن لفظ «اجتماع النقیضـین» به ذهن می‌آید. «شـریک الباری»، نیز به‌همین‌صورت است یعنی مفـاد و معنـا دارد ولی مفـادش ممتنع است. به عبارت دیگر: شـریک الباری دارای معناست ولی تحقّق آن معنا در خارج، ممتنـع است. خود کلمه «ممتنع» نیز دارای معنـاست و اگر معنـا نـداشت جمله «شـریک البـاری ممتنع» نیز نمی‌توانست دارای معنـایی باشـد. رجوع به اصـل بحث: بحث در این بود که عـدّه‌ای می‌گوینـد: «مجموعِ مرکّب، دارای وضـعی جـدای از وضع الفاظ و هیئات مفردات و هیئت جمله است»، برفرض که ما چنین چیزی را قبول کنیم، سؤال این است که مجموعِ مرکّب برای چه چیزی وضع شده است؟ در «زیـد قائمٌ»، هریک از «زیـد» و «قائم» و هیئت جمله خبریه دارای وضع می‌باشـند. وقتی «زیـد» گفته می‌شود، صورتی از او در ذهن انسان مرتسم می‌شود که انسان از راه این صورت، به خارج منتقل می‌شود. و وقتی کلمه «قائم» شـنیده شود، انسان سـراغ دو وضع می‌رود: یکی هیئت «قائم» که برای معنای اشـتقاقی وضع شـده است و اشـتقاق، مفیـد تلبس ذات به مبـدأ است. و دیگری ماده «قائم» می‌باشد که مفاد همان مبدئی است که ذات به آن تلبس پیدا کرده است، مثل ضرب، قیام، قعود و ...

هیئت جمله خبریه هم بر معنـای خودش دلالت می‌کنـد که به نظر ما همان «هوهویت» و به نظر مشـهور «نسبت» است. آیا غیر از این چهـار چیز- که هرکـدام، از واقعیتی حکـایت می‌کننـد- معنـای پنجمی هم قابـل تصوّر است که ما بگوییم: مجموع مرکّب برای این معنای پنجم وضع شده است؟

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۷۹

ما هرچه فکر می‌کنیم معنای پنجمی پیـدا نمی‌کنیم که واضع برای رسیدن به آن معنا وضع پنجمی در مورد «زیـدٌ قائمٌ» داشته باشد. «شـریک البـاری» و «اجتمـاع النقیضـین»، دارای معنـا بودنـد ولی آن معنا در خارج تحقّق نـداشت، امّا در اینجا اصـلًا معنایی نیست تا بخواهیم نسبت به تحقّق یا عدم تحقّق آن در خارج بحث کنیم.

توجیه بعضی از نحویین

بعضـی از نحویین وقتی ملاحظه کرده‌انـد در اینجا معنای پنجمی وجود ندارد که مرکّب برای آن وضع شده باشد توجیه بدتری ذکر کرده و گفته‌انـد: «مفاد مجموعِ مرکّب، همان مفاد هیئت جمله خبریه است». معنای این عبارت این است که هوهویت یا نسبـت- که

مفاد هیئت جمله خبریه بود- به دو وسیله در اختیار مستمع قرار می‌گیرد: یکی به وسیله هیئت جمله خبریه و دیگری به وسیله مجموع مرکّب. سپس گویا به آنان اعتراض شده که چه نیازی به این معنا وجود دارد؟ جواب داده‌اند: این مثل الفاظ مترادف است. یعنی همان‌طور که الفاظ، متعددند و معنا واحد است در اینجا نیز دالّ بر نسبت یا هوهویت، دو چیز است: یکی هیئت جمله خبریه و دیگری مجموع مرکّب. اینان برای فرار از اشکال اوّل- که مجموعِ مرکّب برای چه چیزی وضع شده است- این حرف را زده‌اند.[۲۴۷] اشکال بر توجیه بعض نحویین: این کلام بعض نحویین باطل است زیرا: اوّلًا: مسأله ترادف، مورد اشکال است و بعضی از محقّقین معتقدند: الفاظی که

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۸۰

بین آنها ادّعای ترادف شده، هرکدام دارای خصوصیتی هستند که لفظ دیگر آن خصوصیت را دارا نیست، مثلًا می‌گویند: «لفظ «انسان» و «بشر» مترادف نیستند، زیرا لفظ «انسان» بر یک خصوصیتی دلالت می‌کند که کلمه «بشر» فاقد آن خصوصیت است». شاید کلام آنان صحیح باشد زیرا ما به همان ذوق ارتکازی خود می‌بینیم که در بعضی از جاها لفظ «انسان» را می‌توان به کار برد ولی لفظ «بشر» را نمی‌توان به کار برد و برعکس، در بعضی از جاها لفظ «بشر» را می‌توان به کار برد و لفظ «انسان» را نمی‌توان به کار برد. ثانیاً: برفرض که ما مسأله ترادف را قبول کنیم، ترادف در جایی است که ما دو لفظ مستقل داشته باشیم و واضع وقتی مشاهده کرده این معنای موضوع له، خیلی مورد ابتلاست گفته است: ما که لفظ را وسیله تسهیل قرار دادیم، مصلحت اقتضاء می‌کند که در اینجا بیش از یک لفظ را مطرح کنیم و دست مستعمِلین را باز بگذاریم. ولی در ما نحن فیه که هیئت جمله خبریه و مجموع مرکّب، دو امر متلازم با هم می‌باشند و انفکاکی بین آنها نیست، غرض از مترادفین- که تسهیل بیشتر بود- نمی‌تواند تحقّق داشته باشد. واضع می‌خواهد این نسبت یا هوهویت، مورد تفهیم واقع شود چه نیازی دارد بعد از آنکه هیئت جمله خبریه دلالت بر نسبت یا هوهویت می‌کند، مجموع مرکّبی- که وجوداً ملازم با این هیئت است- نیز بر آن نسبت یا هوهویت دلالت کند؟
و اصولًا چه تسهیلی در اینجا می‌تواند مطرح باشد؟ چیزی جز لَغْویت نمی‌تواند وجود داشته باشد. ثالثاً: آیا وجداناً ما با شنیدن «زیدٌ قائمٌ» دو مرتبه انتقال به نسبت پیدا می‌کنیم؟ بر اساس کلام این بعض نحویین باید دو بار انتقال به نسبت پیدا کرد، یک بار از طریق هیئت جمله خبریه و یک‌بار از طریق مجموع مرکّب. اگر بگویند: با انتقال اوّل، انتقال دوّم معنایی ندارد. می‌گوییم: این چه وضعی است که در آن، انتقال تحقّق ندارد. اگر بگویند: دو انتقال وجود دارد. می‌گوییم: این خلاف وجدان است، زیرا ما با

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۸۱

شنیدن «زیدٌ قائمٌ»، یک‌بار انتقال به نسبت بین زید و قائم پیدا می‌کنیم. بنابراین، توجیه بعض نحویین- مثل اصل مطلبی که در رابطه با وضع برای مجموع مرکّب مطرح شده- توجیه نادرستی است.

دلیل دوّم بر ردّ نظریه وضع برای مجموع مرکّب

ابن مالک در جواب این نظریه گفته است: شما که معتقدید مجموع مرکّب «زیدٌ قائمٌ» دارای وضع جداگانه‌ای است آیا وضع آن، شخصی است یا نوعی؟ به ذهن می‌آید که وضع نوعی باشد، درحالی‌که این‌طور نیست، زیرا تمام مرکّبات با یکدیگر تباین دارند. مرکّب، غیر از هیئت جمله خبریه است. هیئت جمله خبریه به‌صورت وضع نوعی مطرح است ولی مرکّب، هیئت نیست. مرکّب، یک جزئش «زید» و یک جزئش «قائم»- آن‌هم با دو خصوصیت- و یک جزئش «هیئت جمله خبریه» است. «زیدٌ قائمٌ» با «عمروٌ ضاربٌ» دو مرکّبند، چون اجزائشان با هم فرق دارد، اگرچه فرق، فقط از ناحیه محمول باشد. معنای تباین بین دو مرکّب، این نیست که همه اجزاء آن دو با یکدیگر تباین داشته باشند بلکه تباین در یک جزء هم برای تحقّق تباین بین دو مرکّب کافی است. در نتیجه، باید

وضع برای مجموع مرکّب، وضعِ شخصی باشد یعنی واضع، یک بار «زیدٌ قائمٌ» را و بار دیگر «زیدٌ عالمٌ» را و ... وضع می کند. و این دارای دو اشکال است: اوّلًا: مرکّبات، غیر محصورند، زیرا به اعتبار اشخاص، مکان‌ها، زمان‌ها و ... مرکّبات فرق پیدا می کنند. چگونه واضع می‌تواند این مرکّبات نامحدود را وضع کرده باشد. ثانیاً: اگر مرکّبات، دارای وضع باشند، باید مسأله خطابه و ابتکار در کلام منتفی شود زیرا لازمه این حرف این است که هرکس خواست سخنرانی کند ناچار باشد ابتدا یکایک جملات خود را بررسی کند ببیند آیا وضع دارند یا نه؟ همان‌طور که در مورد مفردات باید چنین کاری را انجام دهد.[۲۴۸]

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۸۳

امر هفتم راه‌های تشخیص معنای حقیقی

اشاره

۱- تبادر ۲- عدم صحّت سلب (یا صحّت حمل) ۳- اطّراد

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۸۵

راه‌های تشخیص معنای حقیقی از مجازی

اشاره

برای تشخیص معنای حقیقی، راه‌هایی ذکر کرده‌اند که در ذیل به بحث پیرامون آنها می‌پردازیم:

راه اوّل (تبادر)

اشاره

متأخرین از اصولیین، تبادر را به عنوان اوّلین علامت برای حقیقت مطرح کرده‌اند.[۲۴۹] در تبادر باید جهاتی مورد بحث قرار گیرد:

جهت اوّل: معنای تبادر چیست؟

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۸۶

همان‌طور که از مادّه این لفظ استفاده می‌شود، تبادر به معنای سبقت گرفتن یک معنا به ذهن است. یعنی با شنیدن یک لفظ، اگر معنایی قبل از معانی دیگر به ذهن آید و در ذهن جایگزین شود این سبقت و قبلیّت را تبادر می گویند. ولی معنای تبادر این نیست که اوّل، یک معنا به ذهن بیاید و بعد هم معانی دیگر به ذهن انسان بیاید. این که ما می گوییم: یک معنا سبقت می گیرد، یعنی همان یک معنا- از بین معانی مورد احتمال- در ذهن انسان جا می گیرد. نه این که معانی دیگر، پشت سر آن معنا به ذهن آیند.

جهت دوّم: مورد تبادر کجاست؟

آیا تبادر، فقط در جایی است که شخص یک لفظ را استعمال کرده و ما ندانیم آیا این لفظ در معنای حقیقی استعمال شده یا در

معنای مجازی؟ یا این که شامل موردی هم می‌شود که لفظی در معنایی استعمال شده و ما ندانیم آیا این استعمال، صحیح است یا باطل؟ به نظر ما مورد تبادر، منحصر به جایی نیست که استعمال در کار باشد بلکه اگر استعمال هم در کار نباشد می‌توان از طریق تبادر، معنای حقیقی لفظ را به دست آورد.

مثلًا اگر انسان نداند معنای «ماء» در لغت عرب چیست؟ به یک شخص عرب می گوید:

«جئنی بماءٍ»، و با خود می گوید: هرچه آورد، معلوم می‌شود همان چیز، معنای ماء است. این شخص، لفظ را در چیزی استعمال نکرده که امرش دایر مدار بین حقیقت و مجاز یا صحّت و بطلان باشد بلکه تعبیر «جئنی بماءٍ» را فقط برای این آورده که بداند متبادر از «ماء» در ذهن عرب‌ها چیست؟ و اگر کسی از او سؤال کند: کلمه «ماء» را در چه چیزی استعمال کرده‌ای؟ او نمی‌داند کلمه ماء چه معنایی دارد تا لفظ را در آن معنا استعمال کند و لو به صورت غلط، چه رسد به استعمال مجازی. پس مورد استفاده از تبادر، یک دایره وسیعی دارد و حتی جایی که استعمال مطرح نیست را هم شامل می‌شود.

جهت سوّم: چه اثر و نتیجه‌ای بر تبادر مترتّب است؟

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۸۷

آیا نتیجه تبادر یک معنا این است که آن معنا، معنای موضوع له لفظ است؟ یا اینکه تبادر، کاری با وضع ندارد بلکه با حقیقی بودن معنا ارتباط دارد؟ به عبارت روشن‌تر: در ابتدای بحث وضع، یک بحثی بود که آیا وضع بر دو قسم است. تعیینی و تعیّنی؟ یعنی آیا وضع تعیّنی هم نوعی از وضع است؟ مرحوم آخوند، همین مطلب را پذیرفته بود که وضع تعیّنی، نوعی از وضع است، و برای ارائه تعریفی که بتواند هر دو قسم وضع را شامل شود، دچار مشکل شده و ناچار شد آن راه غیر صحیح را بپیماید. اگر کسی مبنای مرحوم آخوند را اختیار کند، در اینجا می‌تواند بگوید: تبادر در رابطه با وضع است و علامت این است که معنای متبادَر، معنای موضوع له برای لفظ است. ولی آیا کیفیت وضع لفظ برای معنا چگونه است؟ این را تبادر مشخص نمی کند، ممکن است به‌صورت وضع تعیینی و یا به‌صورت وضع تعیّنی باشد. ولی کسانی که این تقسیم را نپذیرفتند، نمی‌توانند چنین حرفی بزنند. ما نیز تقسیم وضع به تعیینی و تعیّنی را نپذیرفتیم و گفتیم: گاهی کثرت استعمال، موجب به‌وجود آمدن معنای حقیقی می‌شود ولی آن معنای حقیقی را نمی‌توان «معنای موضوع له» نامید. نسبت بین حقیقت و موضوع له، عموم و خصوص مطلق است. هر «معنای موضوع له» ی، معنای حقیقی است ولی هر معنای حقیقی، معنای موضوع له نیست. در وضع تعیّنی، معنای حقیقی مطرح است ولی عنوان موضوع له تحقّق ندارد. اگر کسی این مبنا را پذیرفت در اینجا نیز باید بگوید: تبادر، در ارتباط با حقیقت است نه در ارتباط با موضوع له. تبادر، اقتضاء می کند که این معنای متبادر، معنای حقیقی لفظ باشد ولی آیا منشأ این حقیقت چیست؟ ممکن است ریشه آن، وضع باشد و ممکن است کثرت استعمال باشد به حدّی که در دلالت لفظ بر این معنا نیازی به قرینه دیده نشود.

جهت چهارم: چرا تبادر، علامت حقیقت است؟

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۸۸

اگر در بین معانی مورد احتمال، این معنای متبادر، امتیاز حقیقی بودن را نداشته باشد، پس چرا به ذهن تبادر می کند؟ اگر خصوصیت حقیقی بودن را از آن جدا کنیم، خصوصیت دیگری در این رابطه نمی‌بینیم. به عبارت روشن‌تر: متبادر شدن یک معنا از بین معانی محتمله، باید به جهت اولویت و خصوصیتی باشد و ما اولویت را– در اینجا– غیر از حقیقی بودن معنا نمی‌بینیم.

جهت پنجم: آیا در اینکه تبادر علامت حقیقت است، شرطی هم وجود دارد؟

بلی، یک شرط وجود دارد و آن این است که تبادر باید در رابطه با خود لفظ باشد.

و به تعبیر اصطلاحی، تبادر باید مستند به حاقّ لفظ باشد به‌طوری که قرینه، نقشی در تبادر نداشته باشد. حال اگر ما در موردی علم پیدا کردیم که تبادر، مستند به حاقّ لفظ است، این شرط حاصل شده است و علامیّتِ تبادر، تحقّق پیدا می‌کند. امّا اگر معنایی به ذهن تبادر کرد ولی ما علم نداشته باشیم که آیا این انسباق در ارتباط با حاقّ لفظ است یا استناد به حاقّ لفظ ندارد، آیا در این صورت، قاعده‌ای وجود دارد که ما را از حیرت بیرون آورد؟ مثل قواعد دیگری که در سایر موارد شک وجود دارد. در اینجا دو قاعده مطرح شده است: ۱- اطّراد: یعنی اگر دیدیم تبادر این معنا از لفظ، اختصاص به یک مورد یا دو مورد ندارد بلکه در تمام مواردی که این لفظ اطلاق شود، این معنا به ذهن تبادر می‌کند، مثلًا هروقت لفظ «صعید» اطلاق شود می‌بینیم از آن «تراب خالص» به ذهن تبادر می‌کند، این اطّراد، دلیل بر این است که تبادر معنای «تراب خالص» از لفظ «صعید» در ارتباط با حاقّ لفظ و ذات لفظ است. اشکال: آیا شما می‌گویید: در اینجا از راه اطّراد، علم پیدا می‌کنیم که تبادر، مستند

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۸۹

به حاقّ لفظ است؟ اگر چنین باشد، این قطع حجّت است زیرا در کتاب قطع گفتیم:

قطع، از هر طریقی حاصل شود- هرچند از پریدن کلاغ باشد- حجّت است. بنابراین، اگر ما قطع پیدا کنیم که تبادر، مستند به حاقّ لفظ است، چنین قطعی حجّیت دارد، منشأ آن هرچه باشد، اطّراد یا غیر آن. امّا اگر می‌خواهید بگویید: اطّراد، مفید قطع نیست ولی در مورد شک، حجّیت دارد. می‌گوییم: اگر اطّراد مفید قطع نباشد، چه حجّیتی می‌تواند داشته باشد؟ نه شرع آن را حجّت دانسته و نه نزد عقلاء حجّت است. بنابراین نمی‌توان در اینجا از مسأله اطّراد استفاده کرد. به‌همین‌جهت، مرحوم آخوند نیز در اینجا اطّراد را ذکر نکرده است. ۲- اصالهٔ عدم القرینهٔ: مرحوم آخوند، این اصل را مطرح کرده و به‌طور خلاصه در رابطه با آن بحث کرده است ولی لازم است قدری بیشتر پیرامون آن بحث کنیم. آیا اصالهٔ عدم القرینهٔ، اصل شرعی است یا اصل عقلائی؟ اگر به عنوان اصل عقلائی مطرح باشد، ما باید به عقلاء مراجعه کنیم ببینیم عقلاء در چه مواردی بر اصالهٔ عدم القرینهٔ تکیه می‌کنند؟ وقتی به عقلاء مراجعه می‌کنیم می‌بینیم عقلاء این اصل را در جایی مورد استفاده قرار می‌دهند که مستمع، معنای حقیقی و مجازی را می‌داند ولی در مراد متکلّم شک دارد، مثلًا متکلّم گفته است:

«رأیتُ أسداً» و سامع می‌داند که اسد برای حیوان مفترس وضع شده است و مجازاً در رجل شجاع هم استعمال می‌شود ولی در اینجا نمی‌داند که آیا متکلّم، معنای حقیقی را اراده کرده یا معنای مجازی را؟ اگر متکلّم، قرینه‌ای آورده باشد معلوم می‌شود که معنای مجازی را اراده کرده است و اگر قرینه نیاورد، معلوم می‌شود که معنای حقیقی را اراده کرده است. ولی سامع شک دارد که آیا متکلّم، قرینه آورده است یا نه؟ در اینجا عقلاء به اصالهٔ عدم القرینهٔ مراجعه می‌کنند و از راه این اصل، به مراد متکلّم پی می‌برند و می‌گویند: در اینجا متکلّم، معنای حقیقی را اراده کرده است.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۹۰

ولی در ما نحن فیه، بحث در این نیست که متکلّم چه چیزی را اراده کرده است بلکه بحث در تشخیص حقیقت از مجاز است و کاری به اراده متکلّم ندارد. معنایی به ذهن سامع تبادر کرده ولی نمی‌داند که آیا این تبادر، استناد به حاقّ لفظ دارد یا استناد ندارد. آیا در چنین جایی هم بنای عقلاء بر رجوع به اصالهٔ عدم القرینهٔ است، تا از این راه کشف کنند که تبادر، مستند به حاقّ لفظ است؟ در اینجا، یا قطع داریم که بنای عقلاء بر رجوع به اصالهٔ عدم القرینهٔ تحقّق ندارد و یا شک و تردید داریم و روشن است که در صورت شک نیز- مانند مورد قطع- نمی‌توانیم به اصالهٔ عدم القرینهٔ مراجعه کنیم زیرا اگر در ثبوت یک اصل شرعی هم شک داشته باشیم، تا وقتی دلیلی شرعی بر ثبوت آن قائم نشود، نمی‌توانیم به آن اصل تکیه کنیم. در اینجا نیز باید بنای عقلاء- به عنوان پشتوانه

اصالهٔ عدم القرینهٔ- احراز شود تا بتوانیم به اصالهٔ عدم القرینهٔ استناد کنیم و اگر شک در تحقّق بنای عقلاء داشته باشیم نمی‌توانیم به اصالهٔ عدم القرینهٔ استناد کنیم. این در صورتی بود که اصالهٔ عدم القرینهٔ به عنوان یک اصل عقلائی مطرح باشد. ممکن است کسی بگوید: چه مانعی دارد ما اصالهٔ عدم القرینهٔ را به عنوان یک اصل شرعی مطرح کرده و دلیل آن را همان «لا تنقض الیقین بالشک» قرار دهیم؟

«لا تنقض ...» در موردی به‌کارمی‌رود که احتمال حدوث و احتمال عدم حدوث آن را بدهیم، چون یقین داریم که هر امر حادثی، مسبوق به عدم است، بنابراین وقتی شک در حدوث آن داشته باشیم، با استناد به «لا تنقض ...» استصحاب عدم آن را جاری می‌کنیم. در ما نحن فیه نیز قرینه، یک امر حادث است و حالت سابقه آن، عدم است، چه مانعی دارد که با استناد به «لا تنقض»، عدم قرینه را اثبات کنیم؟ ما در پاسخ می‌گوییم: در استصحاب، قضیّه متیقّنه و قضیّه مشکوکه لازم است.

آیا در ما نحن فیه، قضیّه متیقّنه و قضیّه مشکوکه کدام است که می‌خواهید «لا تنقض ...» را جاری کنید؟ دو احتمال در اینجا جریان دارد: احتمال اوّل: مجرای استصحاب را محفوف بودن و محفوف نبودن کلام به قرینه

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۹۱

بدانیم و بگوییم: این لفظ، وقتی خودش تحقّق نداشت، محفوف به قرینه نبود و وقتی تحقّق پیدا کرد نمی‌دانیم آیا محفوف به قرینه شده یا نه؟ پس استصحاب عدم محفوفیّت به قرینه را جاری می‌کنیم. احتمال دوّم: استصحاب را در رابطه با خود قرینه جاری کنیم و بگوییم: قبل از آمدن لفظ، قرینه وجود نداشت و بعد از آمدن لفظ، شک داریم آیا قرینه، حادث شده یا نه؟ پس استصحاب عدم حدوث قرینه را جاری می‌کنیم. هر دو احتمال فوق دارای اشکال است: جریان استصحاب عدم محفوفیّت کلام به قرینه، همانند جریان استصحاب عدم قرشیّت مرئه یا استصحاب عدم قابلیّت تذکیه در مورد حیوان است و جریان این‌گونه استصحاب‌ها محلّ نزاع می‌باشد. و تحقیق این است که این استصحاب‌ها- به علت اینکه حالت سابقه ندارد- جاری نیست، زیرا اگرچه مرئه وقتی وجود نداشت، قرشیّه هم نبود امّا این قرشیّه نبودن، به‌صورت سالبه به انتفاء موضوع است ولی الآن که وجود پیدا کرده است قضیّه مشکوکه ما به‌صورت سالبه به انتفاء محمول مطرح است چون مرئه وجود پیدا کرده است. ما معتقدیم در مواردی که قضیّه متیقّنه، سالبه به انتفاء موضوع و قضیّه مشکوکه، سالبه به انتفاء محمول باشد استصحاب جاری نمی‌شود، زیرا این دو قضیّه با یکدیگر عرفاً متغایرند و در باب استصحاب باید قضیّه متیقّنه با قضیّه مشکوکه اتّحاد داشته باشند. در مسأله استصحاب عدم التذکیهٔ در مورد حیوان نیز همین مطلب را می‌گوییم. در ما نحن فیه نیز نمی‌توان استصحاب عدم محفوفیت کلام به قرینه را جاری کرد، زیرا بین قضیّه متیقّنه و قضیّه مشکوکه، مغایرت وجود دارد. حالت سابقه، وقتی است که کلام وجود ندارد ولی حالت مشکوکه، وقتی است که کلام وجود دارد و ما در وجود قرینه شک داریم. و روشن است که بین این دو، عرفاً تغایر وجود دارد. حال می‌رویم سراغ احتمال دیگر: احتمال دیگر، استصحاب عدم قرینه بود، به این بیان که یک وقت، قرینه نبوده و

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۹۲

الآن شک داریم که آیا قرینه آمده است یا نه؟ البته درست است که وقتی قرینه نبوده، کلام هم نبوده است و الآن شک داریم آیا مقارن با کلام، قرینه هم آمده است یا نه؟

ولی این جهت ضربه‌ای به استصحاب وارد نمی‌کند. نبودن قرینه در سابق، به عنوان «لیس تامّه» است و الآن شک داریم آیا در حال تحقّق کلام، قرینه هم حادث شده یا نه؟ و از این جهت اشکالی وجود ندارد ولی این استصحاب، از ناحیه دیگر دچار اشکال است زیرا مستصحَب، یا باید خودش حکم شرعی باشد و یا موضوع برای حکم شرعی باشد. وجوب نماز جمعه را می‌توان استصحاب کرد چون مستصحَب، حکم شرعی است.

خمریت یک مایع را می‌توان استصحاب کرد زیرا خمر- بدون هیچ واسطه‌ای- موضوع برای حکم شرعی است. ولی نفس عدم

القرینهٔ، نه حکم شرعی است و نه موضوع برای حکم شرعی. کدام آیه و روایت، حکم را روی عدم القرینهٔ بار کرده است؟ مگر اینکه بگویید وقتی استصحاب عدم القرینهٔ را جاری کردیم از راه عدم القرینهٔ ثابت می‌کنیم که- مثلًا- تراب خالص، معنای صعید است در نتیجه، معنای آیه تیمّم- که دلیل شرعی و متضمّن حکم شرعی است- برای ما معلوم می‌کند که تیمّم، فقط در رابطه با تراب خالص است. می‌گوییم: بله، درست است ولی شما چند مرحله را طی می‌کنید تا به اینجا برسید، آیا این مراحل، شرعی است یا عقلی؟ اگر بخواهید با وساطت بعضی از مراحل عقلیّه، خودتان را به حکم شرعی برسانید لازم می‌آید که اصل مثبِت را حجّت بدانید. اصل مثبِت، یعنی جایی که مستصحَب، نه حکم شرعی است و نه موضوع برای حکم شرعی، ولی این مستصحَب، دارای یک لازم یا ملزوم عقلی است که آن لازم عقلی در رابطه با حکم شرعی است و موضوع برای حکم شرعی است. و دلیل استصحاب، به این اندازه نیرو و توان ندارد که بتواند اصل مثبِت را هم شامل شود. دلیل استصحاب، تنها در رابطه با خود مستصحَب- اگر حکم شرعی یا موضوع برای حکم شرعی باشد- می‌تواند نقش داشته باشد. بله، در بعض موارد که واسطه وجود دارد ولی واسطه خفیّه است به نحوی که عرفاً فکر نمی‌شود واسطه در کار است، اینجا هم حکم عدم الواسطه را جاری کرده‌اند. ولی در مثل ما نحن فیه، بین

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۹۳

مسأله عدم القرینهٔ و آیه تیمّم فاصله زیادی وجود دارد و به واسطه نیاز است. ابتدا با استصحاب عدم القرینهٔ ثابت می‌کنید که تبادر، مستند به حاقّ لفظ است و این یک لازم عقلی است. سپس می‌گویید: «چون متبادر از صعید، خصوص تراب خالص است، پس آیه تیمّم دلالت بر تراب خالص می‌کند». آیا استصحاب عدم القرینهٔ می‌تواند این مقدار نیرو داشته باشد؟ محقّقین معتقدند استصحاب، چنین توان و نیرویی را ندارد، بلکه فقط در محدوده خودش، که حکم شرعی یا موضوع حکم شرعی است نقش دارد. نتیجه اینکه استصحاب را چه در رابطه با عدم محفوفیت کلام به قرینه و چه در رابطه با عدم القرینهٔ بخواهید جاری کنید، نمی‌تواند اثری بر آن مترتّب شود. هرکدام از این‌ها، شرطی از شرایط استصحاب را فاقد است. پس در مواردی که شک داریم آیا تبادر، مستند به حاقّ لفظ است یا استناد به قرینه دارد؟ راهی برای اثبات اینکه تبادر، استناد به حاقّ لفظ داشته باشد نداریم.

جهت ششم: آیا عدم تعرّض مرحوم آخوند به اینکه «عدم تبادر، علامت مجاز است» دلیل بر این است که تبادر، فقط در ارتباط با حقیقت مطرح است؟

اشاره

مرحوم آخوند، سه علامت در رابطه با حقیقت و مجاز ذکر کرده است: تبادر، عدم صحّت سلب و اطّراد. ولی نسبت به دو علامت اخیر، نفی و اثباتش را متعرّض شده است. یعنی همان گونه که عدم صحّت سلب را علامت حقیقت می‌داند، صحت سلب را هم علامت مجاز می‌داند. در باب اطّراد نیز اطّراد را علامت حقیقت و عدم اطّراد را علامت مجاز می‌داند ولی در باب تبادر، فقط می‌فرماید: «تبادر، علامت حقیقت است»، و در رابطه با مجاز حرفی نمی‌زند. آیا عدم تعرّض ایشان در رابطه با علامت مجاز، به این معناست که می‌خواهد بفرماید: «در ارتباط با تبادر، فقط علامت حقیقت مطرح است. تبادر، علامت حقیقت است و اثبات شیء هم نفی ما عدا نمی‌کند پس عدم تبادر علامت برای چیزی نیست».

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۹۴

به‌نظر می‌رسد که از کلام ایشان، چنین مطلبی استفاده می‌شود. وقتی در آن دو مورد متعرّض شد و در اینجا متعرّض نشد، ظاهر این است که می‌خواهد بفرماید:

مجاز، در رابطه با تبادر، سهمی ندارد. و ما چیزی مانند عدم تبادر یا مشابه آن، به عنوان دلیل بر مجاز نداریم.

کلام مشهور

ظاهراً مشهور بین اصولیین این است که همان‌طور که تبادر علامت حقیقت است، عدم تبادر هم علامت مجاز است.[۲۵۰] اشکال بر مشهور: شما که عدم تبادر را علامت مجاز می‌دانید پس در الفاظی- مثل عین- که مشترك لفظی هستند، اگر متکلّم بگوید: «رأیت عیناً»، و قرینه‌ای نیاورد، چیزی به ذهن تبادر نمی‌کند آیا اینجا هم مسأله مجاز مطرح است؟

کلام صاحب فصول رحمه الله و صاحب قوانین رحمه الله

صاحب فصول رحمه الله و صاحب قوانین رحمه الله و جمعی از محقّقین، برای این که گرفتار اشکال فوق نشوند گفته‌اند: عدم تبادر، علامت مجاز نیست، بلکه «تبادر الغیر» علامت مجاز است اگر لفظی اطلاق شود و ما دیدیم غیر از معنایی که احتمال می‌دهیم، معنای دیگری متبادر می‌شود، تبادر آن معنای دوّم، علامت مجازیّت معنای اوّل است، لذا «تبادر الغیر» را به عنوان علامت مجاز مطرح کرده‌اند.[۲۵۱] اشکال بر کلام صاحب فصول رحمه الله و صاحب قوانین رحمه الله

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۹۵

شما که «تبادر الغیر» را علامت مجاز قرار می‌دهید، اگر فرض کنیم در «رأیت عیناً» لفظ عین در یک معنای مجازی استعمال شد که خارج از آن معانی مذکور برای عین است. شما می‌گویید: در اینجا «تبادر الغیر» وجود دارد. آیا آن «غیر» که در اینجا متبادر است چیست که شما آن را علامت مجاز قرار داده‌اید؟ از ناحیه اینان جواب داده شده است که اگر ما تبادر را علامت حقیقت قرار دادیم معنایش این است که هرجا تبادر بود حقیقت هم هست نه اینکه هرجا حقیقت بود تبادر هم باشد. بنابراین وقتی «تبادر الغیر» را علامت مجاز قرار دادیم معنایش این است که هرجا تبادر الغیر بود مجاز است نه اینکه هرجا مجاز بود حتماً باید تبادر الغیر هم وجود داشته باشد.[۲۵۲] اشکال بر مسأله تبادر: در اینجا یک اشکال به اصل مسأله تبادر وارد است و آن این است که شما که می‌گویید: «تبادر علامت حقیقت است»، آیا تبادر نزد جاهل به وضع را درنظر دارید یا تبادر نزد عالم به وضع؟ بدیهی است که جاهل به وضع، با شنیدن لفظ، معنایی به ذهنش نمی‌آید. در نتیجه، باید تبادر را در محدوده عالم به وضع مطرح کرد، یعنی انسان باید علم به وضع داشته باشد تا با شنیدن لفظ، معنا به ذهنش تبادر کند درحالی‌که ما تبادر را برای پی بردن به علم به وضع مورد استفاده قرار دادیم. به عبارت دیگر: کسی که جاهل به وضع است می‌خواهد با مراجعه به تبادر، علم به وضع پیدا کند، بنابراین علم به وضع- برای جاهل- متوقّف بر تبادر است در حالی که تبادر هم متوقّف بر علم به وضع است چون جاهل به معنا، چیزی به ذهنش تبادر نمی‌کند. و این دور است. جواب اشکال: مرحوم آخوند، این اشکال را به دو صورت جواب داده است: جواب اوّل: مسئله را به همان صورتی که در «جئنی بماءٍ» بحث کردیم، مطرح می‌کنیم. در آنجا می‌گفتیم: کسی که جاهل به معنای «ماء» است این لفظ را نزد عالم به

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۹۶

معنا، استعمال می‌کند و ملاحظه می‌کند که چه چیزی به ذهن او تبادر می‌کند، هرچه تبادر کرد همان معنای حقیقی لفظ است. به

عبارت دیگر: تبادر نزد عالم به وضع، علامت حقیقت نزد جاهل به وضع است. در نتیجه علم جاهل، متوقّف بر تبادر نزد عالم است و تبادر نزد عالم هم متوقّف بر علم خود اوست و دور پیش نمی‌آید. جواب دوّم: علم بر دو قسم است: علم تفصیلی و علم اجمالی ارتکازی.[۲۵۳] علم تفصیلی این است که انسان مطلبی را بداند و توجّه به علمش هم داشته باشد، و علم اجمالی آن است که انسان مطلبی را بداند ولی توجّه به علم خود ندارد.

به‌همین‌جهت از علم اجمالی به علم ارتکازی تعبیر می‌شود یعنی علمی که در ارتکاز انسان تحقّق دارد ولی خودش نمی‌داند که در ارتکازش چنین علمی وجود دارد.[۲۵۴] حال کسی می‌خواهد بداند معنای حقیقی کلمه «صعید» در آیه شریفه «مطلق وجه الأرض» یا «تراب خالص»؟ در اینجا می‌بیند وقتی کلمه «صعید» را خالی از قرینه به کار برد، خصوص تراب خالص- برفرض- به ذهن او تبادر می‌کند. به عبارت دیگر: او قبلًا به‌طور اجمال می‌دانسته که «صعید» به معنای «تراب خالص» است ولی به این معنا توجّه نداشته است. به علم خود توجّه نداشته است. سپس با استفاده از تبادر، به این علم خود، توجّه پیدا کرده و علم تفصیلی پیدا می‌کند. و اگر تبادر را به کار نمی‌برد، چون توجّه به علم خود نداشت، خیال می‌کرد جاهل است.[۲۵۵] فرق این جواب با جواب قبل در این است که در جواب قبل دو فرد مطرح بودند

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۹۷

ولی در اینجا یک فرد مطرح است. جواب سوّم: بعضی درصدد برآمده‌اند اشکال را به طریق دیگری جواب بدهند لذا گفته‌اند: در اینجا دو فرد از علم تفصیلی مطرح است: یک فرد قبلًا تحقّق داشته که زمینه تبادر است و فرد دیگر، با تبادر تحقّق پیدا می‌کند. پس یک فرد از علم تفصیلی، متوقّف بر تبادر است و تبادر، توقّف بر فرد دیگری از علم تفصیلی دارد. همان‌طور که انسان دارای ماهیت واحدی است ولی افراد متعدّدی دارد، علم تفصیلی نیز در اینجا دو فرد دارد و چه مانعی دارد که یکی از این دو فرد، متوقّف بر فرد دیگر باشد؟ مگر مانعی دارد که یکی از افراد ماهیت، متوقّف بر فرد دیگر باشد؟ مناقشه در جواب سوّم: در بعضی از بحث‌های گذشته گفتیم: علم از امور ذات الإضافهٔ است. یک اضافه‌ای به معلوم دارد و یک اضافه به عالم. امور ذات الاضافه اگر بخواهند تعدّد پیدا کنند باید یکی از دو طرف یا هر دو طرف، تعدّد پیدا کنند، جمله «زیدٌ فی الدار» با جمله «عمروٌ فی الدار» متعدد است زیرا ظرفیتی که مظروفش زید است با ظرفیتی که مظروفش عَمرو است، دو ظرفیت می‌باشند. همان‌طور که اگر گفتید:

«زید فی الدار» و «زید فی المدرسهٔ»، باز دو ظرفیت است: ظرفیت دار و ظرفیت مدرسه. و اگر گفتید: «زید فی الدار» و «عمروٌ فی المدرسهٔ» که تعدّد آن جای بحث نیست. ولی در «زید فی الدار» نمی‌توان بیش از یک ظرفیت تصوّر کرد، مگر اینکه «زید» یا «دار» یا هر دو طرف آن عوض شود. علم نیز اگر بخواهد متعدّد شود باید یا عالم یا معلوم یا هر دو طرف آن، متعدّد شوند و نمی‌توان جایی پیدا کرد که عالم یکی و معلوم هم یکی ولی علم، متعدّد باشد. اینجا که شما می‌گویید: «دو فرد از علم تفصیلی داریم: یکی مربوط به قبل از تبادر و دیگری مربوط به بعد از تبادر»، این دو فرد را چگونه درست می‌کنید؟ مگر عالم یا معلوم، متعدّد شده‌اند؟ عالم، یکی است. معلوم هم، یکی است. پس نمی‌توان گفت:

علم، متعدّد است. نمی‌توان گفت: من دَه علم دارم که الآن روز است. این، مورد استهزاء

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۴۹۸

قرار می‌گیرد. ولی اگر گفتیم: علم دارم به اینکه الآن روز است و علم دارم که زید از سفر آمده است و علم دارم که عَمرو به سفر رفته است و ... این‌ها تعدّد دارند.

راه دوّم برای شناخت معنای حقیقی عدم صحّت سلب (یا صحّت حمل)

اشاره

یکی از علائم حقیقت، «عدم صحت سلب» و یا به تعبیر دیگر: «صحّت حمل» است. در مقابل این علامت، «صحت سلب» یا «عدم صحّت حمل»، به عنوان علامت مجاز مطرح است. یعنی در جانب حقیقت، یک قضیّه حملیّه موجبه و در جانب مجاز، یک قضیّه حملیّه سالبه تشکیل می‌شود. مرحوم آخوند می‌فرماید: قضیّه‌ای که تشکیل می‌دهیم به دو صورت است: ۱- قضیّه حملیّه به حمل اوّلی ذاتی:[۲۵۶] اگر بتوانیم چنین قضیّه‌ای تشکیل دهیم، خود معنای حقیقی را به دست آورده‌ایم، مثلًا اگر ما شک داشته باشیم که آیا تراب خالص، معنای صعید است یا نه؟ قضیّه حملیّه‌ای به‌صورت «الترابُ الخالصُ صعیدٌ» تشکیل می‌دهیم و فرض می‌کنیم حمل آن حمل اوّلی ذاتی است یعنی «صعید» و «تراب خالص» در ماهیت و حقیقت متّحدند، در این صورت، معنای حقیقی برای ما روشن شده و معلوم می‌گردد که «صعید» به معنای «تراب خالص» است. ۲- قضیّه حملیّه به حمل شایع صناعی:[۲۵۷] اگر چنین قضیّه‌ای تشکیل شود، نتیجه آن رساندن به حقیقت نیست بلکه نتیجه آن این است که ثابت می‌کند موضوع، یکی از مصادیق ماهیت محمول و یکی از افراد حقیقی محمول است.[۲۵۸]

اصول فقه شیعه، ج۱، ص: ۴۹۹

نکته‌ای در ارتباط با قضایای حملیّه: در بحث‌های گذشته، به‌طور مبسوط پیرامون قضایای حملیّه بحث کردیم ولی نکته‌ای باقی مانده است که لازم می‌دانیم در اینجا مورد بحث قرار دهیم. آن نکته این است که: آیا تقسیم حمل به اوّلی ذاتی و شایع صناعی، فقط در قضایای موجبه جریان دارد یا در قضایای سالبه ردیف این قضایای موجبه نیز جریان دارد؟ یعنی همان‌طور که در قضایای موجبه، گاهی اتّحاد در ماهیت را اثبات می‌کردیم و گاهی اتحاد در وجود را، در قضایای سالبه هم گاهی اتّحاد در ماهیت را نفی می‌کنیم و گاهی اتّحاد در وجود را. مثلًا بگوییم: در «الإنسان لیس ببقرٍ»، اتّحاد در ماهیت را نفی کرده‌ایم و در «زید لیس ببقر» اتحاد در وجود را نفی کرده‌ایم. یا اینکه خصوصیتی در ناحیه ایجاب وجود دارد که اقتضاء می‌کند تنوّع به دو نوع را، ولی در قضایای سالبه، این خصوصیت وجود ندارد به‌همین‌جهت در آنجا تنوّع تصوّر نمی‌شود. خصوصیتی که در قضایای موجبه تحقّق دارد، جنبه اثباتی آنها و جنبه تحقّق آن معناست. در قضایای موجبه می‌خواهیم بگوییم: بین موضوع و محمول، هوهویت مطرح است، اگر شما یک چنین عبارتی به کار ببرید و بگویید: بین موضوع و محمول هوهویت است، جای این سؤال است که آیا هوهویتی که بین موضوع و محمول است، هوهویت ماهوی است یا هوهویت وجودی؟ مثل این که اگر شما بگویید: «در این مدرسه، انسان وجود دارد»، جای این سؤال است که آیا انسان معمّم وجود دارد یا غیر معمّم؟ چون در وجود، تنوّع هست. ولی وقتی جانب سلب را درنظر بگیریم، مثلًا اگر شما بگویید: «من امروز مهمان نداشتم»، از شما سؤال نمی‌کنند: آن کسی که وجود نداشت آیا عالم است یا غیر عالم؟

در قضیّه سالبه شما می‌گویید: بین موضوع و محمول، هوهویت تحقّق ندارد و دیگر جای این سؤال نیست که آیا چه نوع هوهویتی تحقّق ندارد، زیرا اگر یک نوع هوهویت هم تحقّق داشته باشد سخن شما کذب خواهد بود. وقتی سلب، به اتّحاد و هوهویت تعلّق پیدا کند، معنایش این است که هیچ اتّحادی نیست و جای سؤال هم نیست، لذا

اصول فقه شیعه، ج۱، ص: ۵۰۰

اگر شما بعد از آن بگویید: «مقصود من هوهویت ماهوی بود نه هوهویت وجودی»، می‌گویند: در این صورت، شما نمی‌توانید مسئله را به‌صورت مطلق مطرح کنید، بنابراین حرف شما از اوّل، کذب بوده است. در نتیجه، ظاهر این است که قضیّه حملیّه موجبه، متنوّع است ولی قضیّه سالبه تنوّع ندارد و اگر بخواهیم در قضایای سالبه نیز تنوّع را بپذیریم لازم می‌آید که هم قضیّه «زیدٌ إنسانٌ» درست باشد و هم قضیّه «زیدٌ لیس بإنسان» زیرا ممکن است گفته شود: «زیدٌ انسان» هوهویت وجودی را اثبات می‌کند و «زید لیس بإنسان» هوهویت ماهوی را نفی می‌کند و بین این دو، منافاتی وجود ندارد. پس هر دو قضیّه، صحیح خواهند بود. به‌همین‌جهت،

مرحوم آیت‌اللّه بروجردی می‌فرمود: بعضی از منطقیین می‌گویند که در مسأله تناقض، هشت وحدت [۲۵۹] کفایت نمی‌کند بلکه «وحدت حمل» نیز شرط است یعنی متناقضین باید نوع حملشان واحد باشد، نه اینکه یکی «حمل اوّلی ذاتی» و دیگری «حمل شایع صناعی» باشد.[۲۶۰] اینان روی همین مبنا این حرف را زده‌اند یعنی ابتدا گفته‌اند: «در قضایای سالبه نیز- مانند قضایای موجبه- حمل بر دو قسم است:

حمل اوّلی ذاتی و حمل شایع صناعی». سپس ملاحظه کرده‌اند هر دو قضیّه «زیدٌ إنسان» و «زیدٌ لیس بإنسان» صادقند و تناقضی در آن‌ها مطرح نیست لذا گفته‌اند:

علّت این است که در این دو قضیّه، وحدت حمل وجود ندارد، قضیّه اوّل، حملش شایع صناعی و قضیّه دوّم، حمل اوّلی ذاتی است.[۲۶۱]

اصول فقه شیعه، ج۱، ص: ۵۰۱

ولی امام خمینی «دام‌ظلّه» فرموده است: قضیّه «زیدٌ لیس بإنسان» کاذب است، زیرا «زید لیس بإنسان» نفی اتّحاد می‌کند و نفی اتّحاد، معنایش این است که بین موضوع و محمول، هیچ نوع اتّحادی وجود ندارد، نه اتّحاد ماهوی و نه اتّحاد وجودی و این، با وجود نوعی از اتّحاد سازگار نیست. درحالی‌که ما می‌بینیم در قضیه «زیدٌ لیس بإنسان» به حسب واقعیت- یعنی به لحاظ «زیدٌ إنسانٌ»- اتّحاد وجودی مطرح است.[۲۶۲] ممکن است به ذهن کسی بیاید که شاید کسی قرینه بیاورد بر اینکه قضیّه «زیدٌ لیس بإنسان» که او تشکیل می‌دهد، ناظر به نفی هوهویت در رابطه با حمل اوّلی ذاتی است. می‌گوییم: اقامه کردن قرینه، با آنچه مورد بحث ماست فرق دارد. ما نفس قضیّه سالبه را از نظر ظهور و دلالت، مورد بحث قرار داده‌ایم نه قضیّه سالبه‌ای که قرینه به همراه دارد. قضیّه سالبه، نفی اتّحاد می‌کند، مثل اینکه بگویید: «الإنسان لیس فی هذه الدار»، که در اینجا طبیعت و ماهیت انسان را نفی کرده‌اید. در قضایای سالبه هم، وقتی ماهیت اتّحاد را نفی کردید، دیگر جای این حرفها نیست که آیا این اتّحادِ نفی شده، در رابطه با حمل اوّلی ذاتی است یا در رابطه با حمل شایع صناعی. البته بعید نیست که از کلام مرحوم آخوند استفاده شود که ایشان در سالبه بخواهد دو نوع را تصوّر کند، ولی واقع مطلب همان چیزی است که ما بیان کردیم. اشکال بر مسأله صحّت حمل: مرحوم آخوند می‌فرماید: اشکال دور که در مسأله تبادر مطرح شد در مورد صحّت حمل نیز مطرح است زیرا اگر کسی معنای «صعید» را نداند چگونه می‌تواند قضیّه حملیّه تشکیل داده و بگوید: «التراب الخالص صعید؟» پس تشکیل قضیّه حملیّه، فرع این است که آشنایی قبلی با معنای «صعید» داشته باشد و فرض این است که این علم را می‌خواهد از راه قضیّه حملیّه به دست آورد. بنابراین، علم

اصول فقه شیعه، ج۱، ص: ۵۰۲

به معنای حقیقی صعید، متوقّف بر قضیّه حملیّه و قضیّه حملیّه هم متوقّف بر علم به معنای صعید است و این دور است. جواب اشکال: مرحوم آخوند می‌فرماید: همان دو جوابی که در مورد اشکال دور در مسأله تبادر مطرح کردیم در اینجا نیز مطرح می‌کنیم: یکی اینکه مسئله را در رابطه با علم تفصیلی و علم اجمالی مطرح می‌کنیم و دیگر اینکه این علامت را در مورد دو شخص مطرح کنیم. یکی قضیّه حملیّه را تشکیل دهد و دیگری تأیید کند.

مثلًا از عربی بپرسد «هل التراب الخالص صعیدٌ؟» او هم بگوید: نعم. در اینجا علم آن شخص عرب، سبب می‌شود که سؤال‌کننده- از راه قضیّه حملیّه- به معنای حقیقی صعید علم پیدا کند. این دو جواب را ما در بحث تبادر قبول کردیم ولی در اینجا یک اشکال قوی وجود دارد که در مسأله تبادر مطرح نبود. و ظاهراً مرحوم آخوند به این اشکال توجّه داشته است به‌همین‌جهت در تقریر «عدم صحّت سلب» تعبیری آورده است تا از این اشکال فرار کنند ولی تعبیر ایشان نمی‌تواند اشکال را برطرف کند. اینک به بحث و بررسی اشکال مزبور می‌پردازیم: اشکال: مسأله اجمال و تفصیل، در تبادر می‌تواند اشکال دور را برطرف کند ولی در «عدم صحّت سلب»[۲۶۳] نمی‌تواند به عنوان جوابی از مسئله دور باشد، زیرا شما که می‌گویید: «صحّت حمل در حمل اوّلی ذاتی علامت این

است که آن معنای مشکوک، عین معنای حقیقی است». از شما سؤال می‌کنیم: موضوع و محمول شما در این قضیّه چیست؟ مثلًا اگر شک دارید که آیا «صعید» به معنای «مطلق وجه الأرض» است و می‌خواهید از راه قضیّه حملیّه، این معنا را کشف کنید، چگونه قضیّه حملیّه تشکیل می‌دهید؟ از کلام مرحوم آخوند استفاده می‌شود که معنای مشکوکی که احتمال می‌دهید

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۰۳

معنای حقیقی باشد- یعنی «مطلق وجه الأرض»- را موضوع و «صعید» را محمول قرار می‌دهید و به حمل اوّلی ذاتی، قضیّه را تشکیل می‌دهید و می‌گویید: «مطلقُ وجهِ الأرضِ صعیدٌ». حال سؤال می‌شود آیا محمول در این قضیّه، لفظ «صعید» است یا لفظ و معنا یا معنای تنها؟ اگر احتمال دهید که لفظ «صعید» محمول واقع شده، می‌گوییم: لفظ نمی‌تواند بر معنا حمل شود زیرا بین لفظ و معنا مغایرت وجود دارد. لفظ از مقوله صوت و کیف و امثال این‌هاست ولی معنا از مقوله جوهر است، چون «مطلق وجه الأرض» یا سنگ است یا شن یا خاک و امثال این‌ها و همه این‌ها از مقوله جوهرند. و در قضیّه «زیدٌ لفظٌ»، موضوع- در حقیقت- لفظ زید بود نه معنای آن. ولی در اینجا عنوان لفظیِ «مطلق وجه الأرض» مطرح نیست بلکه عنوان واقعی آن مطرح است. ما می‌خواهیم ببینیم آیا غیر از تراب خالص- یعنی سنگ و شن- هم «صعید» است یا نه؟ سنگ یعنی واقعِ سنگ. شن یعنی واقعِ شن، خاک خالص هم یکی از مصادیق «مطلق وجه الأرض» است. اگر معنایی، موضوع برای قضیّه حملیّه واقع شود، دیگر نمی‌توان لفظ را برآن حمل کرد. آن «هوهویت» ی که ما در مثل قضیّه «زیدٌ قائمٌ» مطرح می‌کردیم «هوهویت» بین معنای زید و معنای قائم بود یعنی «هوهویت» بین دو معنا تحقّق دارد. و اگر بخواهیم پای لفظ را به میان آوریم حتّی نمی‌توانیم بگوییم بین لفظ «زید» و لفظ «قائم»، اتّحاد وجود دارد. در باب معانی اگر توانستیم بگوییم:

«زیدٌ عمروٌ»، در باب الفاظ هم می‌توانیم بگوییم: «زیدٌ قائمٌ»، به‌طوری که اتّحاد و هوهویت بین این دو لفظ تحقّق داشته باشد. و چون «زید» و «عَمرو»- در عالم معنا- دو فرد از یک ماهیتند و اتّحاد بین دو فرد ممکن نیست- حتّی اتّحاد وجودی- لذا قضیّه «زیدٌ عمروٌ» کاذب و باطل است. تغایر بین لفظ «زید» و لفظ «قائم» نیز- در ارتباط با ماهیت لفظ- مثل تغایر «زید» و «عَمرو»- در ارتباط با ماهیت انسان- است و هیچ‌گونه اتّحاد و حتّی نسبتی- به معنای واقعی نسبت- بین دو لفظ تحقّق ندارد. خلاصه اینکه اتّحاد و هوهویت در قضیّه «زید قائم» در ارتباط با معنای «زید» و

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۰۴

معنای «قائم» بود و به قول معروف و مشهور، بین این دو، نسبت تحقّق داشت. حال در ما نحن فیه اگر «مطلق وجه الأرض»- به عنوان یک معنا- موضوع قضیّه حملیّه واقع شود، لفظ «صعید» نمی‌تواند محمول آن قرار گیرد بلکه باید گفته شود: «مطلق وجه الأرض لیس بصعید»، زیرا «مطلق وجه الأرض» یک معنا و «صعید» یک لفظ است و بین لفظ و معنا، اتّحاد و هوهویت نیست. زیرا عناوینشان با هم کاملًا متفاوت است. از اینجا معلوم می‌شود که احتمال دوّم- که لفظ و معنا، محمول برای مطلق وجه الأرض قرار گیرند- نیز باطل است، زیرا اگر یک جزء از محمول، قابلیت اتّحاد و هوهویت با موضوع نداشته باشد مجموع هم نمی‌تواند اتّحاد و هوهویت پیدا کند.

مجموع لفظ و معنا، چگونه می‌تواند با موضوعی که معناست اتّحاد و هوهویت پیدا کند یا اینکه بینشان نسبت باشد؟ درحالی‌که لفظ، مباینت کامل با موضوع دارد. بنابراین، احتمال سوّم تعیّن پیدا می‌کند که ما مطلق وجه الأرض را موضوع قرار داده و معنای «صعید» را برآن حمل می‌کنیم. در این صورت سؤال می‌کنیم: شما که معنای «صعید» را نمی‌دانید چگونه می‌توانید آن را بر «مطلق وجه الأرض» حمل کنید؟

و کسی نمی‌تواند بگوید: معنای مجهول را بر معنای معلوم حمل می‌کنیم، زیرا عقل، چنین چیزی را تکذیب می‌کند. چگونه می‌توان بین موضوعی که معلوم است و محمولی که مجهول است ادّعای هوهویت و اتّحاد کرد؟ بنابراین چاره‌ای ندارید جز اینکه

بگوییـد: معنـای «صـعید» برای ما معلوم است. حال سؤال می‌شود آیا معنای «صـعید» را تفصـیلًا می‌دانیـد یا اجمالًا؟ اگر بگوییـد: علم تفصیلی به معنا داریم، می‌گوییم: در این صورت، چرا قضیّه حملیّه تشکیل می‌دهیـد؟ از راه «عدم صحّت سلب»، چه نقطه ابهامی برای شما روشن خواهـد شد؟ بنابراین، چاره‌ای نیست جز اینکه گفته شود: علم اجمالی و ارتکازی به معنای «صـعید» داریم. در این صورت می‌گوییم:[۲۶۴] آیا هنگام حمل «صعید» بر «مطلق

اصول فقه شیعه، ج۱، ص: ۵۰۵

وجه الأرض»، معنای «صـعید» برای شـما مغفول عنه است یا به آن توجّه داریـد؟ اگر مغفول عنه باشـد، همانند معنای مجهول خواهد بود و همان‌طور که معنای مجهول، قابلیت حمل ندارد- نه در ناحیه موضوع و نه در ناحیه محمول- معنای مغفول عنه را نیز نمی‌توان بر موضوع حمل کرد. قضیّه حملیه، متقوّم به اتّحاد بین موضوع و محمول است، و این متوقّف بر توجّه به موضوع و محمول است. در نتیجه، بایـد معنـای «صـعید» مورد توجّه ما باشـد تا بتوانیم قضیّه حملیّه تشکیل دهیم. و اگر مورد توجّه شـد، از اجمالی بودن خارج می‌شود، زیرا- همـان گونه که گفتیم- فرق بین علم اجمـالی و علم تفصـیلی- در اینجـا- این است که علم تفصیلی، علمی است که مورد توجّه و التفـات انسـان قرار گرفته و علم اجمـالی علمی است که در ارتکـاز انسان وجود دارد ولی مورد توجّه و التفات او قرار نگرفته است. آیـا می‌توان معنای معلوم بالاجمال- یعنی معنایی که مورد توجّه و التفات نیست- را محمول در قضیّه حملیّه قرار داد؟ چاره‌ای نیست جز اینکه معنای «صـعید» مورد توجّه و التفات قرار گیرد تا بتوانـد بر «مطلق وجه الأرض» حمل شود و زمانی که مورد التفات واقع شد از اجمالی بودن خارج شده و به علم تفصیلی تبدیل می‌شود، در این صورت چه نیازی به تشکیل قضیّه حملیّه وجود دارد؟ این اشـکال، در باب تبادر مطرح نیست زیرا در آنجا مسئله لفظ و معنا مطرح است و مسأله تشـکیل قضیّه حملیّه مطرح نیست. ممکن است انسان، ابتداءً نداند معنای «صعید» چیست. یعنی علم تفصیلی به آن ندارد. پس نزد خود می‌گوید: آیا وقتی لفظ «صعید» گفته شود چه چیزی به ذهن می‌آیـد؟ ملاحظه می‌کند وقتی لفظ صـعید گفته می‌شود، ذهن خود او یا ذهن شـخص دیگر مثلًا منتقل به «مطلـق وجه الأرض» می‌شود و قبـل از آنکه مسأله کاشـفیتِ تبـادر را مورد اسـتفاده قرار دهـد هیـچ‌گونه علم تفصـیلی به معنـای «صـعید» نـداشت ولی در قلب و ذهن او این معنا وجود داشت بدون اینکه به آن توجّه داشـته باشد، تا اینکه از راه تبادر، به علم خود توجّه پیدا می‌کند. ولی

اصول فقه شیعه، ج۱، ص: ۵۰۶

در مسأله «صحّت حمل» این‌گونه نیست که یک طرف، لفظ و طرف دیگر، معنا باشد.

قضیّه حملیّه، روی لفـظ و معنا دور نمی‌زنـد. «مطلق وجه الأرض»- به عنوان یک معنا- موضوع قرار گرفته و معنای صـعید هم برآن حمـل شـده است. محمول را مـا محمول قرار داده‌ایم و نمی‌شود برای خود مـا مجهول و مغفول عنه باشـد. بایـد یک شـیء روشن و مورد التفات و توجّه نفس را محمول برای «مطلق وجه الأرض» قرار دهیم.

در نتیجه لازم می‌آید که قبل از تشـکیل قضیّه حملیه، معنای «صعید» به‌طور کامل برای ما معلوم باشد و نیازی به تشکیل قضیّه حملیّه پیش نیاید. این اشـکال خیلی مهم است و قابل دفع نیست. در حمل شایع صـناعی نیز عین این اشـکال مطرح است. مثلًا شما می‌دانید که «تراب خـالص» یا عین معنای «صـعید» و یا داخل در معنای «صـعید» است ولی در سایر چیزها مثل سـنگ و شن و ... شک دارید که آیـا این‌هـا مصـداق معنای «صـعید» است یا نه؟ حال می‌آییـد قضیّه حملیّه به حمل شایع صـناعی تشـکیل می‌دهیـد و از این راه، مصـداقیّت این‌ها را برای معنای «صـعید» به دست می‌آوریـد و می‌گویید: «الحجر صـعید»، «الرّمل صـعید»، به صورت قضیّه حملیّه به حمـل شـایع صـناعی. در اینجـا نیز عین اشـکال مـذکور- بـا انـدکی تفـاوت- جریان دارد، زیرا می‌گوییم: در «الرّملُ صـعیدٌ» نه لفظ «صـعید» می‌توانـد محمول باشـد و نه لفـظ و معنـای آن، بلکه بـدون هیـچ شـکی، معنا به عنوان محمول است. آن‌هم معنای معلوم نه معنای مجهول. اینجا سؤال می‌شود: معنایی که شـما از لفظ «صـعید» می‌دانید و می‌خواهید قضیّه حملیّه تشکیل دهید آیا می‌دانید که

آن معنـا شامل حجر و رمل است یا نه؟ مثلًا در «زیـدٌ إنسانٌ» وقتی ما می‌خواهیم قضـیّه حملیه به حمل شایع ترتیب دهیم، می‌دانیم که «انسان» دارای ماهیتی کلّی است و «زیـد» یکی از مصادیق آن می‌باشـد. حال در مسأله مورد بحث، اگر می‌دانیـد که معنای «صـعید» شامل رمل و حجر می‌شود، پس چرا قضیّه حملیّه تشکیل می‌دهید؟ و اگر نمی‌دانید، از کجا به صحّت یا بطلان قضیّه حملیّه خود

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۰۷

پی می‌برید؟ آیا می‌توان با وجود شک در اینکه معنای صعید شامل رمل است یا نه، قضیّه «الرّمل صعیدٌ» را تشکیل داد؟ قضیّه حملیّه به حمل شایع در صورتی صحیح است که تشکیل‌دهنده بداند که محمول دارای معنایی عام است و موضوع، یکی از افراد آن معنای عـام است. و اگر شـما از قبـل بدانیـد که «صـعید» به معنـای «مطلق وجه الأرض» است و رمـل و حجر و تراب خالص از مصادیق آن می‌باشند دیگر چه نیازی به تشکیل قضیّه «الرّمل صعیدٌ» و «الحجر صعیدٌ» دارید؟ و اگر احتمال دهید که «صعید» برای «تراب خالص» وضع شده چگونه می‌توانید قضـیّه «الرّمل صـعیدٌ» یا «الحجر صـعیدٌ» را تشـکیل دهید؟ لذا در اینجا هم این اشکال پیش می‌آید که یا اصلًا نمی‌توانید قضیّه حملیّه درست کنید و یا اگر توانستید، نیازی به آن ندارید. توجّه مرحوم آخوند به اشکال فوق: مرحوم آخوند، گویا به اشکال مذکور توجّه داشته، لذا وقتی خواسته است «عدم صحّت سلب» را مطرح کند تعبیری به کار برده است تا اشکال فوق به ایشان وارد نشود و آن تعبیر این است که فرموده است: عدم صـحّهٔ سلـب اللفظ- ولی چون می‌دانسته است که لفظ مطرح نیست، اضافه کرده است:- بمعناه المعلوم المرتکز إجمالًا عن معنیً- معنایی که موضوع قرار می‌گیرد- تکون علامـهٔ کونه حقیقـهٔ فیه.[۲۶۵] ایشان که می‌فرماید: عدم صحّهٔ سلب اللفظ بمعناه، یعنی چه؟ آیا لفظ و معنا را اراده کرده است؟ گفتیم این غیر قابل تصوّر است که کسـی لفظ را حمل بر معنا کند. و اگر می‌خواهد پای معنا را به‌میان کشـیده و لفظ را نادیده بگیرد، چرا می‌گوید: عدم صـحّهٔ سـلب اللفظ بمعناه المعلوم؟ بنابراین، تعبیر مرحوم آخوند، اشـکال را برطرف نمی‌کند. بعضـی احتمال داده‌اند که ایشان می‌خواهد بفرماید: لفظ، فانی در معناست. لفظ،

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۰۸

چهره معناست بنابراین می‌توان در اینجا (مسأله عدم صـحّت سـلب و صحّت حمل) لفظ را با این چهره مطرح کرد. می‌گوییم: این‌ها مشـکل را حـل نمی‌کنـد، برای مـا روشن کنیـد محمول چیست؟ لفـظ است یـا معنـا یا هر دو؟ اگر محمول، لفظ یا لفظ و معنا باشـد اشـکال دارد و اگر معنای تنها باشد دیگر نیازی به تشکیل قضیّه و استفاده از عدم صحّت سلب نیست. در نتیجه، اشکال دوری که بر صحّت حمل و عدم صحّت سلب وارد شد با جواب علم تفصیلی و اجمالی قابل حلّ نیست. بله جواب دیگری که برای دور داده شد می‌تواند اشکال دور را برطرف کند و آن جواب این بود که عدم صحّت سلب نزد عالم به وضع، علامت حقیقت باشد نزد کسی که جاهل به وضع است.

کلام محقّق عراقی رحمه الله در ارتباط با «عدم صحّت سلب»

محقّق عراقی رحمه الله پس از آنکه «عـدم صـحّت سـلب» را به عنـوان یکی از علائـم حقیقت پـذیرفته، فرمـوده است: در بعضـی از موارد، نمی‌توان از راه «عـدم صـحّت سـلب»، مطلبی را به دست آورد و آن در جـایی است که معنـایی را که موضوع قرار می‌دهیم، معنایی مرکّب، و محمول، معنایی بسیط باشد. به عبارت دیگر: گاهی موضوع و محمول، هر دو بسیطند مثل اینکه «بشر» را موضوع و «انسان» را محمول قرار دهیم.

اینجـا قضـیّه‌ای که تشـکیل می‌شود می‌توانـد مـا را راهنمـایی کنـد که بشـر همـان انسـان است. ولی اگر موضوع قضـیّه ما مرکّب، و محمول، بسیط باشـد، مثـل قضـیّه «الحیوان الناطق انسان»، از راه این حمل نمی‌توان پی برد که حیوان ناطق معنای انسان است. ایشان

می‌فرماید: البته ما در صحّت قضیّه «الحیوان الناطق إنسان»- به حمل اوّلی ذاتی- مناقشه‌ای نداریم بلکه می‌خواهیم بگوییم: از راه این حمل اوّلی ذاتی نمی‌توان به دست آورد که حیوان ناطق معنای انسان است زیرا انسان دارای یک معنای بسیطی است که با شنیدن لفظ «انسان»، همان معنای بسیط به ذهن ما می‌آید.

آنوقت شما چگونه می‌خواهید این معنای بسیط را- با تشکیل قضیّه حملیّه- به

اصول فقه شیعه، ج۱، ص: ۵۰۹

معنای مرکّب تبدیل کنید؟ به عبارت دیگر: صحّت حمل، می‌خواهد این مطلب را برساند که معنای انسان این معنای مرکّب است درحالی‌که ما می‌دانیم معنای انسان، مرکّب نیست بلکه بسیط است، لذا باید این‌گونه قضایا را از محدوده صحّت حمل خارج کرده و بگوییم: در اینجا صحّت حمل نمی‌تواند کاشفیت از معنای حقیقی داشته باشد.

ولی در مواردی که موضوع و محمول، بسیطند می‌توان از راه صحّت حمل، معنای حقیقی را به دست آورد.[۲۶۶] بررسی کلام محقّق عراقی رحمه الله اوّلًا: بر اساس اشکالی که در رابطه با صحّت حمل مطرح کردیم، مسأله صحّت حمل به‌طور کلّی زیر سؤال می‌رود، زیرا قبل از تشکیل قضیّه حملیّه، باید معنای حقیقی به‌صورت علم تفصیلی برای ما روشن باشد و در صورتی که روشن نباشد نمی‌توانیم قضیّه حملیّه تشکیل دهیم. و اگر هم معنا روشن باشد نیازی به تشکیل قضیّه حملیّه نداریم. ثانیاً: برفرض که از این اشکال صرف‌نظر کنیم و صحّت حمل را به عنوان علامتی برای حقیقت بپذیریم ولی استثنایی که محقّق عراقی رحمه الله مطرح کرد مورد قبول ما نیست، زیرا وقتی ما قضیّه حملیّه «الحیوان الناطق إنسان» را- برای کشف معنای حقیقی انسان- تشکیل دادیم، به این نکته توجّه داریم که انسان دارای یک معنای بسیط است و موضوع قضیّه ما مرکّب است و مرکّب- با وصف ترکّبش- نمی‌تواند با معنایی بسیط، اتّحاد داشته باشد. ولی ما از این قضیّه حملیّه به دست می‌آوریم که انسان دارای یک معنای بسیط است که اگر ما آن معنای بسیط را تجزیه و تحلیل عقلی بنماییم و جنس و فصل آن را مشخّص کنیم، جنس آن عبارت از حیوان و فصل آن عبارت از ناطق خواهد بود. قضیّه حملیّه به ما نشان می‌دهد که حیوان ناطق، تجزیه

اصول فقه شیعه، ج۱، ص: ۵۱۰

شده معنای بسیط انسان است. و با همین مسئله، معنای حقیقی برای ما روشن می‌شود معنای حقیقی آن معنایی است که هنگام تجزیه و تحلیل عقلی، جنس آن به حیوان و فصل آن به ناطق رجوع می‌کند. بنابراین، عدم وجود اتّحاد بین معنای بسیط و معنای مرکّب، مانع از صحّت حمل نیست. یعنی درحقیقت، وقتی ما «الحیوان الناطق» را موضوع قرار می‌دهیم، وصف ترکّب را از آن جدا می‌کنیم و اگر چنین کاری را انجام ندهیم، نمی‌توانیم قضیّه حملیّه تشکیل دهیم زیرا در چنین صورتی، حمل، صحیح نخواهد بود. و ما باید صحّت حمل را درست کنیم تا بتوانم از آن به عنوان یک علامت، استفاده کنیم. بنابراین، کلام محقّق عراقی رحمه الله قابل قبول نیست و ما اگر از اشکال قبلی صرف‌نظر کنیم می‌توانیم صحّت حمل را به عنوان علامتی برای حقیقت بپذیریم.

راه سوّم برای شناخت معنای حقیقی اطّراد

اشاره

آخرین علامتی که در رابطه با حقیقت و مجاز ذکر شده، اطّراد است. اطّراد، علامت حقیقت و عدم اطّراد، علامت مجاز است. تعریف اطّراد: مرحوم آخوند- با اینکه مسأله تبادر و عدم صحّت سلب را تعریف کرد- تعریفی برای اطّراد ذکر نکرده است بلکه فقط فرموده است: اطّراد، علامت حقیقت و عدم اطّراد علامت مجاز است.[۲۶۷] برای اطّراد، تعاریف مختلفی مطرح شده است ولی

به‌نظر می‌رسد بهترین تعریف، تعریف محقّق اصفهانی رحمه الله در حاشیه بر کفایه است. ایشان هم اطّراد را معنا کرده و هم آن را به عنوان علامتی برای حقیقت پذیرفته است.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۱۱

کلام محقّق اصفهانی رحمه الله در مورد اطّراد

فرض کنید لفظی دارید به نام «رجل» و اجمالًا یک معنایی هم برای آن می‌شناسید ولی نمی‌دانید آیا این معنا، معنای حقیقی «رجل» است یا معنای مجازی آن؟ حال این رجل را- که به عنوان یک نکره یا مطلق مطرح است- بر «زید»، اطلاق می‌کنیم،[۲۶۸] می‌بینیم این اطلاق، صحیح است. سپس به سراغ علّت آن می‌رویم، می‌بینیم اطلاق «رجل» بر «زید»- به عنوان اینکه در «زید»، خصوصیت رجولیّت وجود دارد- صحیح است. سپس این علت را به موارد دیگر سرایت می‌دهیم، مثلًا می‌بینیم در «عَمرو» هم خصوصیت رجولیّت وجود دارد پس اطلاق «رجل» بر «عَمرو» هم صحیح است، و همچنین نسبت به سایر افراد رجل که دارای این خصوصیت می‌باشند، ملاحظه می‌کنیم اطلاق، صحیح است و ما نمی‌توانیم موردی را پیدا کنیم که دارای خصوصیت رجولیّت باشد ولی اطلاق «رجل» برآن صحیح نباشد. محقّق اصفهانی رحمه الله سپس می‌فرماید: از اینجا کشف می‌کنیم که آن معنایی که بر تمام افراد، انطباق پیدا می‌کند- به علّت اینکه دارای خصوصیّت رجولیّت می‌باشند- باید معنای حقیقی «رجل» باشد. قبل از اینکه این کار را شروع کنیم تردید داشتیم که این معنا، معنای حقیقی است یا معنای مجازی؟ ولی بعد از آنکه اطّراد- یعنی شیوع و سریان در تمام افراد- را ملاحظه کردیم و دیدیم حتّی یک مورد هم به عنوان استثناء وجود ندارد- که دارای خصوصیت رجولیّت باشد ولی عنوان «رجل» برآن اطلاق نشود- کشف می‌کنیم که این معنا، معنای حقیقی رجل است. حال به سراغ مجاز

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۱۲

می‌رویم می‌بینیم مطلب برعکس است زیرا اگر ما شک کنیم که آیا «رجل شجاع» معنای حقیقی اسد است یا معنای مجازی آن؟ می‌آییم و اسد را- با همان معنای مشکوک- بر «زید» که دارای صفت شجاعت است- اطلاق می‌کنیم می‌بینیم این اطلاق، صحیح است و ریشه آن را مسئله مشابهت در شجاعت می‌بینیم. حال می‌آییم در فرد دیگری که با «اسد» شباهت دارد- ولی شباهت آن در غیر مورد شجاعت است- اطلاق می‌کنیم می‌بینیم این اطلاق صحیح نیست و به کسی که مثلًا در راه رفتن، شبیه اسد است نمی‌توان اسد را اطلاق کرد از اینجا می‌فهمیم که در «زیدٌ أسدٌ» معنای مجازی مطرح بوده که بر «زید» انطباق پیدا کرده، زیرا اگر معنای حقیقی بود باید سریان و جریان داشته باشد و حتّی یک مورد هم استثناء نداشته باشد.[۲۶۹] کلامی از مرحوم آخوند و جواب آن: مرحوم آخوند فرموده است: عدم اطّراد، در صورتی می‌تواند به عنوان علامت مجاز مطرح باشد که نوع علاقه مجازی- مثل مشابهت- را ملاحظه کنیم ولی اگر صنف علاقه- مثل مشابهت در شجاعت- را درنظر بگیریم، در مجاز هم اطّراد وجود دارد، زیرا اگر ملاک، مشابهت در شجاعت باشد در تمام افرادی که دارای این خصوصیت می‌باشند جریان و سریان دارد.[۲۷۰] ولی این حرف، صحیح نیست، زیرا آنچه در باب مجاز به عنوان علاقه مطرح است علاقه مشابهت است. و این که مشابهت در چه چیز باشد مطرح نیست. در «زیدٌ أسدٌ» مشابهت در شجاعت و در «عمروٌ ابن سینا» مشابهت در عالم بودن مطرح است و .... اصولًا صنف- بما هو صنف- هیچ مدخلیتی در ارتباط با علائق مجازی ندارد.

معیار در علاقه مشابهت- که اتّفاقاً این قسم از مجاز را از اقسام دیگر ممتاز کرده و

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۱۳

به نام استعاره نامیده شده است- وجود مشابهت است ولی اینکه مشابهت در چه چیز باشد مطرح نیست. مگر هروقت برای استعاره به

«زیدٌ أسدٌ» مثال زدیم و علاقه آن مشابهت در شجاعت بود، معنایش این است که مشابهت در شجاعت به عنوان علاقه مطرح است؟ مشابهت، عنوان استعاره را به وجود می‌آورد، در هرکجا به تناسب خودش و با مشابهتی که تناسب با آنجا دارد. پس ما نمی‌توانیم صنف علاقه را مطرح کنیم بلکه ملاک، نوع علاقه است. حال که ملاک، نوع علاقه شد، می‌بینیم این نوع، اطّراد ندارد. در مورد «زید»- که در شجاعت با اسد مشابه است- می‌توان گفت: «زیدٌ أسدٌ» ولی در مورد عَمرو- که در راه رفتن با اسد مشابه است- نمی‌توان گفت: «عمروٌ أسدٌ»، با اینکه عنوان مشابهت محفوظ است. مرحوم آخوند، خیال کرده است در باب مجاز، مسئله به این صورت است که هرجا این علائق وجود داشته باشد، استعمال مجازی صحیح است درحالی‌که مسئله برعکس است یعنی هرجا استعمال مجازی صحیح باشد، علائق مجازیه هم وجود دارد. اشکالات کلام محقّق اصفهانی رحمه الله اشکال اوّل: بنا بر فرمایش محقّق اصفهانی رحمه الله، مسأله اطّراد، داخل در مسأله صحّت حمل خواهد بود زیرا ایشان برای بیان اطّراد، قضیّه حملیّه تشکیل داده و پای صحّت حمل را به‌میان آورد. بنابراین با مطرح کردن اطّراد، چیز تازه‌ای مطرح نشده است. اشکال دوّم: ایشان که می‌فرماید: در تشکیل قضیّه «زیدٌ رجلٌ» و اطلاق «رجل» بر «زید»، خصوصیات زیدیت و فردیت را کنار می‌زنیم، سؤال می‌کنیم: وقتی چنین کاری را انجام می‌دهید چه تصویری از «رجل» در ذهن شما وجود دارد؟ آیا معنایی که برای «رجل» فرض کردید، معنای مردّد بین معنای حقیقی و مجازی است؟ یعنی می‌گویید: ما اجمالًا معنای خصوصیت رجولیت را برای «رجل» فرض می‌کنیم که مردّد

بین حقیقت و مجاز است ولی می‌بینیم این معنا انطباق بر زید پیدا می‌کند، چون این معنا در زید وجود دارد بعد می‌بینیم که معنای «رجل» بر عَمرو و بکر و سایر افرادی که این خصوصیت در آنان وجود دارد، تطبیق می‌کند. در این صورت ما اشکالی- شبیه آن اشکال که در مورد صحّت حمل مطرح کردیم- مطرح کرده و می‌گوییم: شما در رابطه با معنای حقیقی «رجل»، نه تبادری دارید و نه یک معنای معلوم بالتفصیل. اگر معنای مردّدی- که نمی‌دانیم حقیقت است یا مجاز؟- بر تمام کسانی که آن معنا و خصوصیت در آنان وجود دارد تطبیق کند از کجا می‌فهمیم که آن معنا، معنای حقیقی رجل است؟ اگر ما مسأله تبادر و عدم صحّت سلب را نادیده بگیریم و بگوییم: هیچ علامتی غیر از نفس همین معنا در اینجا وجود ندارد راهی برای تشخیص حقیقی بودن این معنا نخواهیم داشت. اگر ما یک معنای مجازی را فرض کنیم که در «زید» و «عَمرو» و «بکر» وجود دارد آیا صحّت اطلاق این معنا بر جمیع افراد، دلیل بر حقیقی بودن این معنا خواهد بود؟ اگر قبلًا صحّت اطلاق را به دست آورده‌اید نیازی به اطّراد نیست زیرا ما قبلًا این معنا را به دست آورده‌ایم، در غیر این صورت، هیچ جهتی برای ما روشن نیست. درحقیقت، شبیه صنف علاقه می‌شود، همان گونه که در صنف علاقه گفته شد اطّراد تحقّق دارد اینجا هم همین‌طور است. انطباق بر افرادی که آن معنا در آنان تحقّق دارد دلیل بر حقیقی بودن معنا نیست. بیان دیگری در ارتباط با اشکال: ایشان فرمود: وقتی کلمه «رجل»- با معنای مردّد بین حقیقی و مجازی- را بر «زید» اطلاق می‌کنیم- به خاطر خصوصیت رجولیت- می‌بینیم هرجا این خصوصیت وجود داشته باشد اطلاق کلمه «رجل» صحیح است. سؤال می‌کنیم: این صحّت اطلاق را از کجا به دست آورده‌اید؟ ما در مورد «زیدٌ رجلٌ» مناقشه‌ای نداریم ولی صحّت اطلاق و حمل در «عمروٌ رجلٌ» را از کجا به دست آوردید؟ اگر بگویید: «عرف، چنین اطلاقی را صحیح می‌داند، یعنی صحّت

اطلاق نزد دیگران، دلیل بر این می‌شود که نزد شما هم اطلاق صحیح باشد، مثل اینکه تبادر نزد عالم به وضع علامت برای حقیقت باشد نزد جاهل به وضع». می‌گوییم: این فرض فعلًا خارج از بحث ماست، ما می‌خواهیم بدون احتیاج به دیگران، مسئله را تمام می‌کنیم. ما احتمال می‌دهیم معنایی که بر «زید» اطلاق شده، معنای مجازی باشد و معنای مجازی توسعه ندارد. درحقیقت مثل همان علاقه مشابهت با اسد است که می‌گفتیم، اطلاق «اسد» بر «زید»- که مشابهتش در شجاعت است- صحیح است ولی اطلاق «اسد» بر

«عَمرو»- که مشابهتش در راه رفتن است- صحیح نیست، زیرا معنای مجازی توسعه ندارد. بنابراین شما نمی‌توانید دلیلی ارائه دهید که اطلاق «رجل» در تمام مواردی که خصوصیت رجولیت وجود دارد صحیح است. بلی اگر قبلًا احراز کرده باشید که این معنا، معنای حقیقی «رجل» است می‌توانید به دنبال آن، صحّت اطلاق را مطرح کنید ولی اگر احراز نکردید نمی‌توانید صحّت اطلاق را مطرح کنید. صحّت اطلاق، دلیل می‌خواهد. و اگر پشتوانه آن، عرف باشد دیگر شما نیازی به مسأله اطّراد نخواهید داشت زیرا در همان حمل «زیدٌ رجلٌ»، تبادر، کار را تمام می‌کند و اگر عرف در کار نبود، شما که تردید دارید آیا معنای اطلاق‌شده بر زید، معنای حقیقی است یا مجازی؟ چگونه می‌توانید صحّت اطلاق در «عمروٌ رجلٌ» را مطرح کنید؟ آیا این متوقف بر این نیست که قبلًا معنای حقیقی را به دست آورده‌اید؟ اتفاقاً در مسأله عدم اطّراد هم این اشکال مطرح است، شما می‌گویید: اطلاق «اسد» بر «زید»- که مشابهتشان در شجاعت است- صحیح است و اطلاق «اسد» بر «عَمرو»- که مشابهتشان در راه رفتن است- صحیح نیست. ما می‌گوییم: دلیل شما بر عدم جواز اطلاق چیست؟ در اینجا پای عرف را به‌میان می‌کشید و این همان مسأله عالم و مستعلم می‌شود ولی اگر پای عرف در میان نیست، شما هم جاهل به معنای اسد هستید، چرا بر «عَمرو» اطلاق نشود؟ پس باید قبلًا احراز کرده باشید که «اسد» دارای یک معنای حقیقی است و این معنا که شما بر «زید» و «عَمرو» اطلاق می‌کنید معنای مجازی است و چون در مجازات توسعه مطرح نیست، این اطلاق صحیح

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۱۶

نیست. ولی اگر این معنا را احراز نکرده باشید و احتمال بدهید که معنای اطلاق‌شده بر زید در «زیدٌ أسدٌ» همان معنای حقیقی است باید «عمرو أسدٌ» هم درست باشد و دلیلی بر بطلان آن نداریم. پس اینکه شما رکن مسئله را صحّت اطلاق- در مورد اطّراد- و عدم صحّت اطلاق- در مورد عدم اطّراد- قرار دادید، فرع بر این است که معنای حقیقی قبلًا برای شما روشن شده باشد، در غیر این صورت نه در رابطه با اطّراد می‌توانید حکم به صحّت اطلاق کنید و نه در رابطه با عدم اطّراد می‌توانید حکم به عدم صحّت اطلاق کنید. در نتیجه، بیان محقّق اصفهانی رحمه الله- اگرچه بهترین تعریف در باب اطّراد است- دارای اشکال است.

کلام مرحوم آیت‌اللَّه بروجردی در ارتباط با اطّراد

مرحوم آیت‌اللَّه بروجردی فرموده است: اطّراد، علامت حقیقت و عدم اطّراد، علامت مجاز است.[۲۷۱] ایشان فرموده است: مراد از اطّراد این است که وقتی تعبیری در ارتباط با یک معنایی بتوانید داشته باشید، این تعبیر را بتوان در ارتباط با آن شخص در همه جا پیاده کرد و مراد از عدم اطّراد این است که نتوان آن تعبیر را در همه جا پیاده

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۱۷

کرد. ایشان می‌فرماید: در استعمالات حقیقی فقط یک شرط وجود دارد، مثلًا وقتی شما می‌گویید: «رأیتُ زیداً یرمی»، شرطش این است که زید را در حال رمی مشاهده کرده باشید ولی اگر دیدید زید، اتصاف به رمی دارد، اطلاق رامی بر زید، نیاز به زمان یا مکان یا موقعیت خاص ندارد بلکه هروقت شما بخواهید رامی را بر زید اطلاق کنید صحیح است چون رمی از او صادر شده و او حقیقتاً به رامی بودن اتصاف دارد و در اطلاق، تنزیل و ادّعا و غیره مطرح نیست. اطلاق، عین حقیقت است. امّا اگر گفتید: «رأیتُ أسداً یرمی» در اینجا نیز شرطی که در مورد حقیقت گفتیم باید احراز شود یعنی باید رامی بودن او محرز باشد ولی در اینجا، به‌جای اینکه «زید» را به کار برید کلمه «اسد» را به کار برده‌اید، این استعمال- غیر از شرط اوّل- دو شرط دیگر نیز لازم دارد: ۱- در اطلاق لفظ اسد بر زید باید ادّعا یا تنزیلی- شبیه آنچه سکّاکی در باب استعاره می‌گوید و ما در باب مجازات ذکر کردیم- داشته باشید. ۲- این «زید» که لفظ اسد را بر او اطلاق کردید با اینکه در نوع علاقه- یعنی مشابهت- و حتی در صنف آن- یعنی

شجاعت- با اسد، مشابهت دارد علاوه بر این در جایی می‌توان «زید» را بر «اسد» اطلاق کرد که با مقام شجاعت تناسب داشته باشد مثل میدان جنگ برای نیرو دادن به رزمندگان، مثل اینکه بگویید: «شما شیران بیشه شجاعتید»، ولی اگر همین افراد را به مهمانی دعوت کردید نمی‌توانید سر سفره، لفظ اسد را بر آنان اطلاق کنید. اینجا با وجود اینکه مشابهت در شجاعت وجود دارد ولی اطلاق، صحیح نیست و معنای مجازی اطّراد ندارد. پس در حقیقت، ایشان اطّراد را به معنای صحّت اطلاق در جمیع مواقع می‌دانند بدون اینکه موقعیت خاص و زمان و مکان یا شرط دیگر در آن دخالت داشته باشد ولی مجاز دارای اطّراد نیست اگرچه صنف علاقه را درنظر بگیریم، بلکه در بعضی مواقع، اطلاق صحیح است و در بعضی مواقع درست نیست و به تعبیر ایشان در بعضی مواقع، اطلاق قبیح است.[۲۷۲]

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۱۸

بررسی کلام مرحوم آیت‌اللّه بروجردی بر کلام ایشان، دو اشکال وارد است: اشکال اوّل: ایشان فرمود: حقیقت، در جمیع مواقع، حُسنِ اطلاق دارد. این بیان دارای اشکال است. این‌طور نیست که هر حقیقتی در هر موقعیتی، حسنِ اطلاق داشته باشد. مثلًا اگر پدر یک مرجع تقلید، هیزم‌شکن بوده، انسان به او بگوید:

«سلام بر تو ای پسر هیزم‌شکن». این اطلاق، حقیقت است ولی حُسن ندارد. و یا مثلًا انسان به آدم محترمی که اسم زنش را می‌داند بگوید: «سلام بر تو ای شوهر خانمی که اسمش فلان است». حقیقت هم- مانند مجاز- موقعیت لازم دارد. و این‌طور نیست که در جمیع مواقع دارای حسن باشد. به‌قدری مسأله موقعیت و مناسبت مطرح است که وقتی انسان می‌خواهد از خدا طلب آمرزش کند نمی‌گوید: «یا قهّار اغفر لی»، با اینکه قهّار، اسم خداست و اطلاق آن حقیقت است. بلکه می‌گوید: «یا غفّار اغفر لی». اشکال دوّم: ایشان فرمود: در باب حقایق، اطلاق در هر موقعیتی صحیح است ولی در عدم اطّراد، جایی که موقعیت نداشته باشد اطلاق صحیح نیست. ما سؤال می‌کنیم: این صحّت و اطلاق را از کجا به دست آورده‌اید؟ شما که در معنای حقیقی تردید دارید چگونه در مورد اطّراد می‌گویید: همه جا می‌توان این اطلاق را انجام داد؟

اینکه در مورد مجاز می‌گویید: اطلاق اسد بر زید در مقام تحریک بر قتال صحیح است و در غیر این مقام- مثل سر سفره- قبیح است، این قبح را از کجا به دست آورده‌اید؟ اگر قبلًا معنای حقیقی و مجازی را تشخیص داده باشید، این صحّت و قبح در اینجا برای شما روشن است ولی اگر تشخیص نداده‌اید، شما احتمال می‌دهید که اطلاق اسد بر زید، حقیقت باشد، در این صورت چگونه می‌گویید: اطلاق اسد بر زید در سر سفره قبیح است؟ اگر به عرف مراجعه می‌کنید، همان مسأله عالم و مستعلم پیش می‌آید و ما بحثی

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۱۹

در آن نداریم. ولی اگر خودتان بخواهید اطّراد و عدم اطّراد را مطرح کنید از کجا صحّت اطلاق و قبح آن را به دست می‌آورید؟ راهی برای اثبات این مطلب نداریم. ما احتمال می‌دهیم که معنای حقیقی اسد، منطبق بر زید باشد، مثل انسان. اگر انسان- به عنوان معنای حقیقی- منطبق بر زید بود،[۲۷۳] روی مبنای خود ایشان، همه جا اطلاق کلمه انسان بر زید، صحیح خواهد بود. شما احتمال می‌دهید که اسد هم همین‌طور باشد، در این صورت قبح را از کجا به دست می‌آورید؟ بنابراین، مطرح کردن حسن و قبح در کلام شما، کاشف از این است که قبلًا معنای حقیقی- به صورت ارتکازی- برای شما روشن شده است، زیرا اگر روشن نباشد و انسان در حال تردید و جهل باشد نمی‌تواند بگوید: هذا قبیح. شما می‌گویید: از خصوصیات مجاز این است که «لا یطلق فی بعض المواقع»، حالا- این بعض مواقع را- که مجاز و لا- یطلق است- از کجا آوردید که مجاز است؟ اگر هم مجاز بودن را به دست نیاوردید، لا یطلق را از کجا به دست آوردید؟ خیر، اطلاق می‌شود، حتّی کنار سفره و قبح ندارد. پس کلام مرحوم بروجردی نیز نمی‌تواند مسأله اطّراد و عدم اطّراد را به عنوان علامتی برای حقیقت و مجاز اثبات کند. در نتیجه، همان حرفی را که در ارتباط با عدم صحّت

سلب گفتیم در اینجا نیز مطرح می‌کنیم که یک نفر نمی‌توانـد راه به جایی برد مگر این که مسبوق به تبادر باشـد و اگر مسبوق به تبادر شد نیازی به صحّت حمل و اطّراد و امثال این‌ها نخواهد داشت.

کلام آیت‌اللَّه خویی «دام‌ظلّه» در ارتباط با اطّراد

آیت‌اللَّه خویی «دام‌ظلّه» می‌فرماید: معنای اطّراد، این نیست که کسی مسأله‌ای را نزد خودش حلّ کند و از تطبیق و

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۲۰

اطلاقاتی که خودش داشته پی به حقیقت ببرد. به عبارت دیگر: اطّراد، شبیه تبادر عند النفس و صحّهٔ الحمل عند النفس نیست، بلکه اطّراد، شبیه تبادر و صحّهٔ الحمل عند الغیر است. کسی که آشنایی با لغتی ندارد، وقتی بر جماعتی عرب یا به شهری عرب‌نشین وارد می‌شود و لغات و الفاظ آنان را مورد توجّه قرار می‌دهد، مثلًا می‌خواهد بفهمد لفظ ماء در لغت عرب برای چه معنایی وضع شده و معنای حقیقی آن کدام است؟ برای پی بردن به این مسئله، همه استعمالات آنان را زیر نظر می‌گیرد،[۲۷۴] می‌بیند زید، لفظ ماء را اطلاق کرد و همین جسم سیّال بارد بالطبع را اراده کرد، در لسان عَمرو نیز همین ماء، موضوع برای محمول دیگری قرار گرفته است. مولایی به عبدش می‌گوید: «جئنی بماءٍ» و او لیوانی از همین جسم در اختیار او قرار می‌دهد و بالأخره هرجا با لفظ «ماء» برخورد می‌کند می‌بیند همین جسم سیّال بارد بالطّبع از آن اراده می‌شود. در استعمال اوّل، تردید دارد که آیا استفاده این معنا از لفظ، مستند به خود لفظ است یا به کمک قرینه است؟ در استعمالات بعدی نیز تردید دارد ولی وقتی اطّراد پیدا کرد- یعنی به تعبیر ایشان تمام استعمالات را ملاحظه کرد- پی می‌برد که استفاده این معنا از لفظ ماء، در ارتباط با قرینه نیست بلکه در ارتباط با وضع و علقه وضعیه‌ای است که بین این لفظ و معنا تحقّق دارد. لذا بر اثر اطّراد، وضع را کشف کرده و به معنای حقیقی لفظ، پی می‌برد. ایشان سپس می‌فرماید: علّت اینکه ما این راه را به عنوان تنها راه برای کشف حقیقت مطرح می‌کنیم این است که اگرچه ما تبادر را به عنوان علامت برای حقیقت

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۲۱

قبول کردیم ولی در مورد تبادر، یا باید انسان قبلًا عالم به وضع باشد- به نحو اجمال و تفصیل که مطرح شد- و یا باید از راه اطّراد، عالم به وضع شود. بنابراین، رتبه اطّراد، مقدّم بر رتبه تبادر است و با وجود اطّراد، نوبت به تبادر نمی‌رسد. در نتیجه، اطّراد- در کلام ایشان- به‌عنوان راه منحصر برای پی بردن به معنای حقیقی مطرح شده است. آیت‌اللَّه خویی «دام‌ظلّه» در خلال کلماتشان می‌فرماید: در مسأله تعلیم الفاظ به اطفال نیز همین روش به‌کارمی‌رود. تطبیق این کلام ایشان بر مسأله اطّراد به این صورت است که بگوییم: مثلًا اگر بخواهیم به طفلی یاد دهیم که این جسم سیّال مرطوب بالطّبع، آب نام دارد، راهش این است که از تکرار استفاده کنیم تا طفل بفهمد بین لفظ آب- بدون هیچ قرینه‌ای- و بین این معنا، ارتباط وجود دارد.[۲۷۵] اشکالات کلام آیت‌اللَّه خویی «دام‌ظلّه»: بیان ایشان- به حسب ظاهر- بیان جالبی است ولی در عین حال، اشکالاتی برآن وارد است: اشکال اوّل: کلام ایشان، نیاز به توجیه دارد زیرا ایشان به‌طور مکرّر به «جمیع الاستعمالات» تعبیر می‌کند و «جمیع الاستعمالات» چیزی نیست که انسان، عادتاً بتواند برآن احاطه پیدا کند. در نتیجه باید گفت: در اینجا «کثرت استعمالات» اراده شده است. و کلمه «اطّراد» که در لغت به معنای شیوع و کثرت است مؤیّد همین معناست. اشکال دوّم: پس از آنکه توجیه مذکور را در کلام ایشان پیاده کردیم می‌گوییم:

شخصی که می‌خواهد به معنای حقیقی پی ببرد، وقتی به اولین استعمال برخورد می‌کند مثلًا می‌بیند مولایی به عبدش می‌گوید: جئنی بالماء- و فرض می‌کنیم این

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۲۲

شخص، معنای «جئنی» را می‌داند ولی معنای «ماء» را نمی‌داند- فوراً می‌بیند عبد ظرف آبی برای مولا آورد. این شخص فکر می‌کند که آیا استفاده این معنا از لفظ «ماء»، استناد به حاقّ لفظ دارد یا به کمک قرینه انجام شده است؟ اگر در استعمال اوّل و دوّم و سوّم، برایش روشن شد که این معنا، استناد به قرینه ندارد بلکه مستند به حاقّ لفظ است در این صورت چه نیازی به اطّراد داریم؟ در اینجا، تبادر به عنوان علامت حقیقت است. البته تبادر نزد عالم به لغت، علامت حقیقت نزد جاهل به لغت است. و نمی‌توان پای اطّراد را به میان آورد. ولی اگر در استعمالات اوّلیه، این معنا روشن نشد بلکه احتمال می‌دهد که شاید استفاده معنا از لفظ، با تکیه بر قرینه- هرچند قرینه حالیه- باشد، در اینجا دو صورت وجود دارد: صورت اوّل: هرچه استعمالات بالا رود، باز هم احتمال وجود قرینه باقی است، یعنی حتی اگر استعمالات به هزار هم برسد، در تمام این‌ها احتمال می‌دهیم استفاده معنا از لفظ، مستند به قرینه باشد.[۲۷۶] و تا وقتی که این احتمال وجود دارد نمی‌توان گفت: اطّراد، علامت حقیقت است. اگر انسان هزار بار ببیند اسد در رجل شجاع استعمال می‌شود، چون پای قرینه در میان است، نمی‌تواند بگوید این استعمال، استعمال حقیقی است مگر اینکه استعمال به جایی برسد که دلالت اسد بر رجل شجاع، نیاز به قرینه نداشته باشد، در این صورت، معنای حقیقی- به وضع تعیّنی-

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۲۳

تحقّق پیدا می‌کند. صورت دوّم: در استعمالات اوّلیه، احتمال استناد به قرینه وجود داشته باشد ولی وقتی استعمالات، کثرت پیدا کرد،- مثلًا در صدمین استعمال- پی ببریم که استفاده این معنا از لفظ «ماء»، نیاز به قرینه نداشته بلکه مستند به حاقّ لفظ است. بنابراین، کثرت استعمال سبب احراز این معنا شد.[۲۷۷] اگر این فرض مطرح باشد، می‌گوییم: شما چرا بعد از استعمال صدم پای اطّراد را به میان آوردید؟ اینجا اطّراد، علامت حقیقت نشده بلکه در اینجا، تبادر علامت حقیقت است ولی این تبادر دارای شرطی بوده که شما تا قبل از استعمال صدم آن شرط را احراز نکرده‌اید و در استعمال صدم احراز کردید. و آن شرط عبارت از احراز استناد به حاق لفظ است. و در استعمال صدم که معنای حقیقی را به دست می‌آوریم، علت به دست آوردن معنای حقیقی، کثرت استعمال نیست بلکه احراز استناد به حاقّ لفظ است. زیرا اگر کثرت استعمال، علت برای کشف معنای حقیقی بود پس چرا در فرض قبلی که هزار بار استعمال شده بود معنای حقیقی را کشف نکردید؟ بنابراین، چاره‌ای نیست جز اینکه گفته شود: «علّت کشف معنای حقیقی، احراز استناد به حاقّ لفظ است». و این مربوط به تبادر است. ما گفتیم: شرط تبادر این است که استناد به حاقّ لفظ، احراز شود و دیگر نگفتیم از چه راهی احراز کنید. از هر راهی باشد کفایت می‌کند و در اینجا از مشاهده صد استعمال، استناد به حاقّ لفظ را احراز کرده‌ایم.

در نتیجه، این بیان آیت‌اللّه خویی «دام‌ظلّه» که اطّراد را به عنوان سبب وحید برای استکشاف معنای حقیقی مطرح کرد، رجوع می‌کند به تحقّق شرط تبادر، و تبادر، علامت وضع است. و نمی‌تواند برای اطّراد، اصالتی به‌وجود آورد، زیرا اگر در استعمال اوّل هم شما استناد به حاقّ لفظ را احراز می‌کردید دیگر نیازی به استعمالات بعدی نداشتید.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۲۴

اشکال سوّم: ایشان در مورد تعلیم اطفال فرمود: «تکرار، در تعلیم نقش دارد»، درحالی‌که مسئله به این صورت نیست. وقتی انسان لیوانی آب در دست می‌گیرد و به بچه‌ای می‌گوید: «این مایع را آب می‌نامند»، در همان استعمال اوّل، تعلیم تحقّق پیدا کرده است و تکرار برای جلوگیری از فراموش کردن است نه برای اصل تعلیم. فکر بچه به آنجا نمی‌رسد که سؤال کند آیا استعمال لفظ «ماء» در این مایع، مستند به حاقّ لفظ است یا قرینه‌ای وجود دارد؟ بلکه وقتی به او گفته شد: این مایع، ماء است، دلالت لفظ «ماء» بر این معنا را متوجّه می‌شود و کثرت برای جلوگیری از فراموشی است. نتیجه بحث در راه‌های تشخیص معنای حقیقی از آنچه گفته شد معلوم گردید که اطّراد- بما هو اطّراد- هیچ نقشی در شناخت معنای حقیقی ندارد و عدم اطراد نیز نمی‌تواند به عنوان علامتی بر مجاز مطرح باشد. مسأله صحّت حمل و عدم صحّت سلب نیز اگر در ارتباط با جاهل و عالم باشد می‌تواند نقش داشته باشد ولی اگر در

ارتباط با خود شخص- و قبل از تشکیل قضیّه حملیّه- باشد نمی‌تواند نقش داشته باشد زیرا لازمه این فرض این است که شخص باید علم تفصیلی به معنای موضوع له داشته باشد چه در حمل اوّلی ذاتی و چه در حمل شایع صناعی. و بهترین علامات، تبادر است. تبادر، دو راه داشت: یکی تبادر عند النفس و مسأله اجمال و تفصیل است که این خیلی کم اتّفاق می‌افتد. و دیگری تبادر عند الغیر است که تبادر نزد عالم، علامت حقیقت نزد جاهل به وضع باشد. و اطّراد به این بیانی که آیت‌اللّه خویی «دام ظلّه» فرمود، به تبادر برگشت می‌کند و نمی‌تواند اصالتی برای اطّراد به‌وجود آورد.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۲۵

امر هشتم: تعارض احوال

اشاره

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۲۷

تحریر محلّ بحث

در کتب اصولی قدیم، بحث مفصّلی در ارتباط با تعارض احوال ذکر شده است. در این زمینه در دو مقام بحث شده است: مقام اوّل: دوران امر بین حقیقت و یکی از احوال پنج‌گانه «مجاز، تخصیص، اشتراک، نقل و اضمار». مقام دوّم: تعارض خود این احوال پنج‌گانه- به‌طوری که پای حقیقت در میان نیست- مثل اینکه امر دائر باشد بین مجاز و تخصیص یا مجاز و اشتراک و ....

کلام مرحوم آخوند

مرحوم آخوند، در ارتباط با مقام اوّل به یک جمله اکتفا کرده می‌فرماید: در دوران امر بین معنای حقیقی و یکی از احوال پنج‌گانه «مجاز، تخصیص، اشتراک، نقل و اضمار» بدون شک، معنای حقیقی مقدم است.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۲۸

و در ارتباط با مقام دوّم می‌فرماید: در دوران امر بین خود این احوال پنج‌گانه، اصولیین وجوهی را ذکر کرده‌اند، مثلًا در بعضی از تعارضات، اولویت را به کثرت قرار داده‌اند و وجوه دیگری که در کتاب‌هایی چون قوانین و غیر آن مطرح شده است. ولی همه این وجوه، استحسانی است و دلیلی بر اعتبار آنها قائم نشده است. این وجوه، همانند ظنون است که تا وقتی دلیلی بر اعتبار آنها قائم نشده، نمی‌توان به آن اعتماد کرد و رجحان فی‌الجمله‌ای که در ماهیت ظنون وجود دارد، برای اعتبار ظن کافی نیست. ظن، مثل قطع نیست که حجّیت آن ذاتی باشد، بلکه به دلیل اعتبار نیاز دارد. وجوه استحسانیه‌ای نیز که در اینجا گفته شده است، دلیلی بر اعتبارشان قائم نشده است مگر اینکه آنها را به اصالهٔ الظهور برگردانیم، در این صورت، اولویت را می‌پذیریم، زیرا اصالهٔ الظهور دارای پشتوانه عقلائی است.[۲۷۸]

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۲۹

ولی اگر به مرحله ظهور نرسید، نمی‌توان این وجوه استحسانیه را پذیرفت.[۲۷۹]

کلام امام خمینی «دام‌ظلّه»

اشاره

حضرت امام خمینی «دام‌ظلّه» اصل دیگری به نام اصالهٔ عدم النقل را مورد بحث قرار داده و فرموده است: شکّی نیست که اصلی نزد عقلاء وجود دارد به نام اصالهٔ عـدم النقل. این اصل در موردی به کار برده می‌شود که لفظی داشـته باشـیم و شک کنیم که آیا این لفـظ، از معنـای حقیقی و موضوع له اوّل خود به معنـای دیگری نقـل داده شـده یـا نه؟ در اینجـا، عقلاـء اصالـهٔ عـدم النقل را به کار می‌برنـد. برای تـبیین بحث، لاـزم است در دو جهت بحث کنیم: ۱- اصالـهٔ عدم النقل چه اصـلی است؟ ۲- مورد اصالـهٔ عدم النقل کجاست؟

جهت اوّل: اصالهٔ عدم النقل چه اصلی است؟

اصول فقه شیعه، ج۱، ص: ۵۳۰

آیا اصالـهٔ عـدم النقل، یک استصـحاب عقلائی است؟ یعنی نقل نیز مثل حوادث دیگر است. اگر در حـدوث و عـدم حـدوث حادثه دیگری شـک کنیم، اصالـهٔ عـدم الحـدوث (استصـحاب عـدم الحـدوث) را- شـرعاً- جـاری می‌کنیم. آیا عقلاء در باب نقل نیز این استصـحاب را جـاری می‌کننـد؟ جریان استصـحاب، مبتنی بر این است که بگوییم: استصـحاب، نزد عقلاء حجّیت دارد و یا لااقل در اموری که مسبوق به عدم است، عقلاء استصحاب را حجّت می‌دانند.

بنابراین، در زمانی نقل تحقّق نداشته و الآن شک می‌کنیم آیا نقل، حادث شده یا نه؟

حـالت سابق آن را- که عـدم نقل است- استصـحاب می‌کنیم. ظاهر این است که عقلاء، استصـحاب را- بما هو استصـحاب- حجّت نمی‌داننـد، اگرچه بعضـی خواسـته‌اند در باب استصـحاب به بناء عقلاء تمسّک کنند ولی واقع این است که عقلاء چنین بنائی ندارند که در موردی که حالت سابقه یقینی داشته و فعلًا مشکوک است، بنا را بر حالت سابقه بگذارند و اگر مشاهده می‌شود در مواردی- به حسب ظـاهر- به استصـحاب تمسـک کرده‌انـد، این در واقع، استصـحاب نیست بلکه به خـاطر اطمینان به بقاست. وقتی ما از منزل خـارج می‌شویم، برگشـتن مـا به‌طرف منزل، به جهت اطمینـان به بقـای منزل است نه به جهت اینکه مـا در موقع خروج، یقین به بقاء منزل داشته و الآن شک در بقاء داریم و یک اصل عقلائی به نام بناگذاری بر حالت سابقه مطرح باشد.

بنـابراین، نمی‌توان اصالـهٔ عـدم النقـل را به عنوان یـک استصـحاب عقلائی مطرح کرد.[۲۸۰] پس آیـا ملاـک این اصـل، نزد عقلاء چیست؟ ممکن است عقلاـء ملاـحظه کرده‌انـد که در موارد شـک در نقـل، اگر بنـا بر عـدم نقل گذاشـته نشود، غرضِ وضع از بین خواهـد رفت، زیرا هـدف واضع از وضع الفاظ، سـهولت تفهیم و تفهّم است و اگر در موارد شک در نقل، نتوانیم بنا را بر عـدم نقل بگذاریم، تمام استعمالاتی که توأم با احتمال نقل است دارای اجمال شده و نمی‌توان مراد متکلّم

اصول فقه شیعه، ج۱، ص: ۵۳۱

را از آنهـا بـه دسـت آورد. ولی حضـرت امـام خمینی «دام‌ظلّـه» می‌فرمایـد: عقلاـء، روی فطرت ذاتی عقلاـنی خودشـان این کـار را کرده‌انـد. آن فطرت این است که اگر یـک حجّتی وجود داشـته باشـد، تـا وقتی که حجّت دیگری برخلاـف حجّت اوّل ثابت نشود، انسـان دست از حجّت اوّل برنمی‌دارد. در اینجـا، وضـع اوّل به عنـوان حجّت، تحقّق دارد، و به مجرّد احتمـال نقـل، نمی‌تـوان از آن حجّت روشن دست برداشت. فطرت اقتضـاء می‌کنـد که تـا وقتی حجّت دیگری- برخلاـف حجّت اوّل- ثـابت نشـده است، به همان حجّت اوّل اخـذ کنـد. حضـرت امام «دام‌ظلّه» می‌فرمایـد: عقلاء، روی همین فطرت، اصالـهٔ عـدم نقل را پذیرفته‌اند.[۲۸۱] به‌هرحال، آنچـه برای مـا مهم است این است که بـدانیم عقلاـء یـک چنین بنـایی دارنـد ولی آیـا ملاـک آنـان مسأله فطرت- که امـام خمینی «دام‌ظلّه» فرمود- و یا مسأله تحفّظ بر غرض- که ما گفتیم- می‌باشد، این امر خیلی مهم نیست و چندان تأثیری در اصل مسئله ندارد.

جهت دوّم: مورد أصالهٔ عدم النقل کجاست؟

اصالهٔ عدم النقل، دارای یک مورد مسلّم و مواردی مشکوک است. مورد مسلّم این اصل، جایی است که اصلِ نقل، مشکوک باشد و به عبارت دیگر:
شک داشته باشیم در اینکه نقلی حادث شده یا نه؟ در اینجا- بدون تردید- اصالهٔ عدم النقل جریان دارد، روی هریک از دو ملاکی که ذکر گردید. موارد مشکوک آن در جایی است که اصلِ نقل، برای ما یقینی باشد ولی نمی‌دانیم آیا این استعمال- که الآن مورد ابتلای ماست- مربوط به قبل از تحقّق نقل است یا بعـد از تحقّق نقل صورت گرفته است؟ در صورت اوّل، حمل بر معنای اوّل و در صورت
اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۳۲
دوّم، حمـل بر معنای دوّم می‌شود. به عبارت دیگر: در اینجا، اصل نقل، مسـلّم است ولی در تقـدّم و تأخّر اسـتعمال- نسبت به نقل- شک داریم. آیا در چنین موردی می‌توان گفت: اصل این است که در هنگام این استعمال، نقلی صورت نگرفته و مراد متکلّم، همان معنای اوّل است؟

کلام مرحوم آخوند

مرحوم آخونـد، می‌فرمایـد: قـدر متیقّن از بنای عقلاء در مسأله اصالـهٔ عـدم النقل در جایی است که اصلِ نقل، مشـکوک باشد و در جـایی که اصـل نقـل، معلوم است ولی تقـدّم و تـأخّر آن- نسـبت به اسـتعمال- مشـکوک است، ما یا می‌دانیم که عقلاء چنین بنایی ندارنـد و یـا شـک داریم. و همین شک، برای ما کافی است. همان‌طور که اگر در مورد یک اصل شـرعی یا اماره شـرعیه، شک در اعتبار آن داشته باشیم نمی‌توانیم بنا را بر اعتبار آن بگذاریم مثلًا در صورت شک در أصالهٔ الحلیهٔ که آیا در شرع وجود دارد یا نه؟ نمی‌توان بنا را بر حلّیت گـذاشت. در اصول عقلائیه نیز همین‌طور است. اگر شک کنیم که آیا عقلاء، اصالـهٔ عـدم النقل را در مورد علم به نقل و شک در تقـدّم و تأخّرش- نسبت به اسـتعمال- اجرا می‌کننـد و اسـتعمال را ملحق به وضع اوّل می‌کننـد؟ همین شک، برای عدم حجّیت کافی است. حجّیت، نیاز به پشتوانه دارد ولی عدم حجّیت، دلیل نمی‌خواهد و همان شک در اعتبار، برای حکم به عدم حجّیت کفایت می‌کند.[۲۸۲] حضـرت امـام خمینی «دام‌ظلّه» نیز به تبعیّت از مرحوم آخونـد همین مطلب را اختیار کرده است، [۲۸۳] و واقع هم همین است.

کلام محقّق حائری رحمه الله

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۳۳
مرحوم آیت‌اللَّه حائری، فرموده است: در جایی که تاریخ اسـتعمال، معلوم باشد، مثلًا بعد از یک ماه از تحقّق وضع، اسـتعمالی تحقّق پیـدا کرده و مـا اجمالًا می‌دانیم نقلی هم در کـار بوده است ولی نمی‌دانیم آیـا این نقل، قبل از اسـتعمال بوده یا بعـد از آن؟ در این صـورت، اسـتعمال را بر معنـای اوّل، حمـل می‌کنیـم و درحقیقـت، اصالـهٔ عـدم النقـل را در رابطـه بـا این اسـتعمال پیـاده می‌کنیم و می‌گوییم: در حـال این اسـتعمال، نقلی تحقّق نداشـته است. ایشـان در تعلیل کلام خود می‌فرمایـد: وضع اوّل، برای ما به عنوان یک حجّت مطرح است. وقتی به اسـتعمال، برخورد می‌کنیم می‌بینیم نمی‌توان گفت: در حـال این اسـتعمال، حجّت دیگری- به نام وضـع دوّم که عبارت از همان نقل است- وجود داشته است بلکه در وجود حجّت دیگر- در حال استعمال- شک داریم. و به مجرّد شک، نمی‌توان از حجّت اوّل- که قطعی است- رفع ید کرد. به‌همین‌جهت، اصالهٔ عدم النقل را جاری کرده و این استعمال را بر معنای اوّل

حمل می‌کنیم.[۲۸۴] جواب کلام مرحوم حائری: ۱- جواب نقضی: بنا بر آنچه محقّق حائری رحمه الله فرمود نباید بین جایی که تاریخ استعمال، معلوم است با جائی که تاریخ آن مجهول است، تفاوتی باشد زیرا در مورد مجهول بودن تاریخ استعمال نیز شک داریم که آیا در حال استعمال، حجّت دیگری وجود داشته یا نه؟ جمله «لا یرفع الید عن الحجّة بغیر الحجّة» در اینجا نیز جریان دارد. ۲- جواب حلّی: وضع- بما هو وضع- حجّت نیست بلکه آنچه حجّت است ظهور می‌باشد و با علم به وضع ثانی و شک در تقدّم و تأخّر، ظهوری برای کلام منعقد

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۳۴

نمی‌شود و اصالهٔ عدم النقل نمی‌تواند موجب انعقاد ظهور شود.[۲۸۵]

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۳۶

امر نهم: حقیقت شرعیّه

اشاره

۱- ارکان ثبوت حقیقت شرعیه. ۲- ثمره بحث در حقیقت شرعیه. ۳- کیفیت وضع در حقیقت شرعیه.[۲۸۶]

اصول فقه شیعه ؛ ج ۱ ؛ ص ۵۳۷

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۳۷

صفحه سفید

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۳۸

مسأله اوّل ارکان ثبوت حقیقت شرعیه

اشاره

در باب ثبوت حقیقت شرعیّه، در کتب اصولی قدیم، بحث‌های مفصّل و دامنه داری ذکر شده و اقوال مختلفی مطرح گردیده است. این بحث، مبتنی بر اثبات دو رکن است که اگر این دو رکن ثابت نشود، حقیقت شرعیّه، به‌خودی‌خود منتفی خواهد شد: رکن اوّل: معانی شرعیّه‌ای که برای الفاظ عبادات ۲۸۷] ثابت است، مستحدثه می‌باشند و در شرع ما به‌وجود آمده‌اند و قبل از شرع ما، هیچ سابقه و ریشه‌ای برای این‌ها وجود نداشته است. رکن دوّم: ملتزم شویم به اینکه حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله این الفاظ را برای این معانی

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۳۹

وضع کرده است و در حقیقت، در اسلام یک نَقلی صورت گرفته است. لفظ صلاهٔ که در لغت برای معنای دعا وضع شده، در اسلام از آن معنا بازداشته شده و در معنای جدید استعمال شده است.

آیا دو رکن ثبوت حقیقت شرعیّه، تحقّق دارند؟

برای پی بردن به اینکه آیا این دو رکن تحقّق دارند یا نه؟ باید نکاتی را مورد بررسی قرار دهیم: نکته اوّل: ما وقتی تاریخ زندگی

حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله را بررسی می‌کنیم می‌بینیم همه خصوصیات مربوط به آن حضرت، در تاریخ ثبت و ضبط شده است حتّی به جهت اهمیت پیامبر صلی الله علیه و آله گاهی بعضی از خصوصیات زندگی آن حضرت که هیچ ارتباطی به تشریع احکام نداشته و به عنوان فضیلت هم مطرح نیست، در تاریخ ذکر شده است چه رسد به حوادث و وقایعی که در رابطه با تشریع احکام بوده است. این‌گونه حوادث، به‌طور کلّی در تاریخ ثبت و ضبط شده است ولی در تمام این‌ها حتّی به یک مورد برخورد نمی‌کنیم که روزی رسول خدا صلی الله علیه و آله مردم را جمع کرده باشد و مثلًا لفظ صلاهٔ یا صوم و ... را از معنای لغوی آن به معنای جدید نقل داده باشد. درحالی‌که اگر چنین مسأله‌ای وجود داشت، به‌طور قطع باید در تاریخ ثبت می‌شد. زیرا اوّلًا: این نقل، به‌عنوان تصرّفی در لغت عرب بود و ثانیاً: این نقل، ارتباط مستقیمی با تعیین وظایف مسلمانان داشت، چیزی که تا روز قیامت، مورد ابتلای آنان است. آیا امکان دارد چنین مسأله مهمّی در زمان حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله اتّفاق افتاده ولی تاریخ آن را ثبت نکرده باشد؟ از این گذشته، در روایاتی که از ائمّه معصومین علیهم السلام وارد شده است، روایات متعدّدی را ملاحظه می‌کنیم که ائمّه علیهم السلام در آن روایات، مسائلی را از پیامبر صلی الله علیه و آله- با واسطه یا بدون واسطه- نقل کرده‌اند ولی در هیچ‌یک از این روایات سخنی در رابطه با وضع الفاظ برای معانی جدید- توسط پیامبر صلی الله علیه و آله- مطرح نشده است. آیا این مسئله، آن‌قدر اهمّیت نداشت که لااقل یکی از ائمّه علیهم السلام به آن اشاره‌ای داشته باشند؟

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۴۰

ممکن است کسی بگوید: در روایات ائمّه علیهم السلام تحریف صورت گرفته است، و شاید مسأله نقل، از جمله مسائلی باشد که مورد تحریف قرار گرفته است. جواب این است که: این مسئله، چیزی نیست که در آن داعی به تحریف وجود داشته باشد و ما به‌وضوح می‌بینیم که این مسئله، نه در تاریخ مطرح شده و نه در سخنان ائمّه علیهم السلام که مهم‌تر از تاریخ است و خصوصیّات زندگی حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله را نقل می‌کند. این نکته را باید توجّه داشت که ما وقتی در ارتباط با وضع الفاظ برای معنای جدید توسّط رسول خدا صلی الله علیه و آله بحث می‌کنیم نمی‌خواهیم وضع را منحصر به این کنیم که مثلًا پیامبر صلی الله علیه و آله فرموده باشد: «وضعتُ لفظَ الصّلاهٔ لهذا المعنی»، بلکه مورد بحث اعم از این صورت است و شامل جایی هم می‌شود که وضع به‌وسیله استعمال تحقّق پیدا کرده باشد و مثلًا حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله لفظ صلاهٔ را در معنای جدید استعمال کرده و قرینه‌ای اقامه کرده باشد که استعمال این لفظ در این معنا، مانند استعمال لفظ در معنای حقیقی است. هرکدام از این دو صورت که باشد، بالاخره یک تحوّلی پیدا شده است و چنین تحوّلی برای مسلمانان حائز اهمّیت است زیرا در تکالیف آنان نقش بسزایی دارد. آیا نباید چنین چیزی در تاریخ ثبت می‌شد؟ ائمّه علیهم السلام روایات زیادی در رابطه با کیفیّت صلاهٔ و وضوی رسول خدا صلی الله علیه و آله بیان کرده‌اند آیا مسأله وضع الفاظ برای معانی جدید، به اندازه کیفیت وضو اهمّیت نداشت که لااقل در یک روایت از ائمّه علیهم السلام وارد شود؟ نکته دوّم: از مراجعه به آیات قرآن درمی‌یابیم که این معانی- یعنی غیر از معانی لغوی- در امّت‌های گذشته نیز وجود داشته است. البته باید به این نکته توجّه داشت که سابقه‌دار بودن صلاهٔ و صوم و ... در امّت‌های گذشته به این معنا نیست که این عبادات با همین کیفیّتی که در شرع اسلام دارند، در شرایع قبلی نیز وجود داشته‌اند بلکه مراد این است که غیر از معنای لغوی، در شرایع قبلی نیز وجود داشته است و الّا در شرع اسلام نیز نمی‌توان کیفیّت خاصّی برای صلاهٔ مطرح کرد، در شرع اسلام، تفاوت بین

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۴۱

کیفیّات صلاهٔ، تفاوت از زمین تا آسمان است. صلاهٔ شخص حاضر مختار سالم غیر عاجز، با صلاهٔ غریق قابل مقایسه نیست، با اینکه هر دوی این‌ها واقعاً صلاهٔ می‌باشند و این‌گونه نیست که اطلاق لفظ صلاهٔ بر عملی که غریق انجام می‌دهد، مجاز باشد. بنابراین، ما می‌گوییم: صلاهٔ، به‌عنوان عبادت مخصوص در شرایع قبلی نیز وجود داشته ولی اختلاف در شرایط و اجزاء و کیفیت، موجب

اختلاف در ماهیت نمی‌شود.

مثلًا در آیه صوم خداوند متعال فرموده است: (کُتِبَ علیکم الصِّیامُ کما کُتب علی الّذین من قبلکم)[۲۸۸] یعنی روزه بر شما واجب شد همان گونه که بر امّت‌های قبل از شما واجب شده است. این آیه می گوید: «روزه چیز تازه‌ای نیست بلکه امر سابقه‌داری است که در تمام امّت‌های قبلی هم وجود داشته است»، چون معنای (الّذین من قبلکم) عام است. سؤال: ممکن است کسی بگوید: چگونه در امّت‌های قبلی «صیام» وجود داشته در حالی که بعضی از امّت‌های قبلی دارای زبان سریانی یا عِبری بوده‌اند و زبان آنان، عربی نبوده است؟ جواب: ظاهر آیه این است که هر لغتی در امّت‌های گذشته به‌عنوان روزه مطرح می‌شد اگر آن لغت را به عربی برمی گرداندند، کلمه صیام به‌جای آن قرار داده می‌شد.

اگر امّت‌های قبلی عرب بودند، همین صیام بر معنای روزه دلالت می کند و اگر غیر عرب بودند هر لغتی که آنان به‌جای روزه به کار می‌بردند در کلام عرب به آن صیام اطلاق می‌شود. و نیز در مقام حکایت از عیسی علیه السلام- وقتی در گهواره بود- می‌فرماید: (و أوصانی بالصلاهٔ و الزکاهٔ ما دمتُ حیّاً)،[۲۸۹] یعنی: خداوند، مرا به صلاهٔ و زکات وصیّت و سفارش کرد. اگر عیسی علیه السلام زبانش عربی بوده، مسئله روشن است و اگر غیر عربی

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۴۲

بوده، خداوند متعال آن لغتی را که عیسی به کار برده، به زبان عربی نقل می کند یعنی واژه عربیِ آن لغت، عبارت از صلاهٔ و زکات است. بنابراین، صلاهٔ و زکات دارای سابقه‌اند ولی نمی‌خواهیم بگوییم: «کیفیت صلاهٔ و زکات امّت‌های قبلی، مانند کیفیت صلاهٔ و زکات در شریعت اسلام است». اصولًا زکات- در لغت- به معنای پاکی و طهارت است و در پاکی و طهارت مسأله عبادیت مطرح نیست. ولی در آیه شریفه، زکات- بما أنّها عبادهٔ مخصوصهٔ- مطرح است. در مورد حضرت ابراهیم علیه السلام مشاهده می کنیم که پس از فراغت از ساختن کعبه، خداوند می‌فرماید: (و أَذِّنْ فی النّاسِ بالحجّ یأتوک رجالًا و علی کلِّ ضامرٍ ...)[۲۹۰] یعنی اعلام کن در مردم به حجّ- بما أنّه عبادهٔ مخصوصهٔ- ... با وجود این، آیا می‌توان گفت: حجّ، دارای معنای جدیدی است که در شرع ما به‌وجود آمده است. حتّی در بعضی از روایات است که کسانی که در اسلام موفّق به حج می‌شوند همان کسانی هستند که دعوت حضرت ابراهیم علیه السلام را پذیرفته‌اند. از این بالاتر، در بعضی از آیات وارد شده است که حتّی مشرکین در صدر اسلام و قبل از آن، عبادتی داشته‌اند که آن را صلاهٔ می‌نامیده‌اند (و ما کان صلاتهم عند البیت إلّا مکاءً و تصدیهً)[۲۹۱]، مُکاء به‌معنای کف زدن و تصدیه به‌معنای سوت زدن است. مشرکین، این عمل خود را صلاهٔ- بما أنّها عبادهٔ مخصوصهٔ- می‌نامیدند، با اینکه اکثر مشرکین تابع انبیای گذشته نبودند زیرا بت‌پرستی نمی‌تواند در رابطه با مکتب و دینی الهی مطرح باشد. در نتیجه، اگر ما بخواهیم مسأله حقیقت شرعیه را مطرح کنیم باید این آیات را توجیه کرده و بگوییم: قبل از اسلام، صلاهٔ به‌عنوان دعا مطرح بوده- نه به‌عنوان عبادت مخصوص- ولی در اسلام چون معنای جدیدی داشته، مسأله نقل تحقّق پیدا کرده است. درحالی که اگر ما بخواهیم واقعیات را ملاحظه کنیم، می‌بینیم همه الفاظ

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۴۳

عبادات- با همین عنوان عبادیشان- دارای سابقه و ریشه‌ای در شرایع گذشته می‌باشند. سؤال: چرا نتوانیم نقل این الفاظ را به معانی جدید، به شرایع سابقه نسبت دهیم؟ چرا نگوییم: «مسأله نقل، در زمان حضرت ابراهیم علیه السلام تحقّق پیدا کرده است»؟ جواب: اوّلًا: این مطلب نه در تاریخ انبیاء ضبط شده و نه در روایات ائمه علیه السلام مطرح شده است. ثانیاً: اگر چنین چیزی ثابت شود، بحث از حقیقت شرعیه بی‌فایده خواهد بود زیرا در این صورت، استعمالاتی که در کلام حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله واقع شده، باید بر همان معانی ثابت‌شده در شرایع قبلی حمل شود و محلّ تردیدی برای ما پیش نمی‌آید که بخواهیم در ارتباط با آن از مسئله حقیقت شرعیه کمک بجوییم، گرچه روی همین معنای معروف و مشهور هم، ثمره‌ای بر بحث حقیقت شرعیه مترتب نیست.

نکته سوّم: آیـا چه شـرایطی، اقتضا می‌کنـد که وضع جدیـدی تحقّق پیـدا کنـد؟ پیـداست که اگر یک مـذهب جدیـدی- که دارای اصـطلاحات خاصـی است- محقّق شود و الفاظ را در رابطه با معانی مورد نظر خود اسـتعمال کند، موقعیت اصـطلاح جدید و وضع، زمانی است که این مذهب طرفدارانی پیدا کرده باشد و احساس شود که پیروان، به اسـتعمال این الفاظ نیاز دارند و رهبر یک چنین مذهبی احساس کند نیاز خودش را به اینکه این الفاظ را برای پیروان خودش اسـتعمال کند. از طرفی ما در بحث‌های گذشته گفتیم: غرض از وضع، این است که واضع می‌بینـد تفهیم و تفهّم معانی در بین مردم، امری اجتناب‌ناپـذیر است و اشاره عملیه نمی‌تواند این نیـاز را تـأمین کنـد. به‌همین‌جهت مجبور است از راه قول و وضع الفـاظ، این هـدف را تأمین کنـد. در وضع جدیـد- که ما از آن به حقیقت شـرعیه تعبیر می‌کنیم- نیز باید این غرض لحاظ شود و این غرض را در زمانی می‌توان لحاظ کرد که اسلام، طرفدارانی پیدا کرده باشـد که آنـان احسـاس کننـد به یک چنین چیزی نیاز دارنـد زیرا می‌خواهنـد الفاظ صـلاهٔ و صوم و ... را به‌طور مـداوم مورد استفاده قرار دهند.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۴۴

آیـا در مـورد حضـرت پیـامبر صـلی الله علیه و آله می‌تـوان چنین احتمـالی داد که آن حضـرت در روز اوّل بعثت خود چنین نقلی را صورت داده است؟ بـا توجه به خصوصـیات وضع و جنبه عقلایـی آن نمی‌توان چنین احتمـالی داد. در سالهائی که حضـرت در مکّه بودنـد، پیروان کمی داشـتند و شـرایط، اقتضـای وضع نمی‌کرده است. برفرض که در مورد الفـاظ عبادات، وضع جدیـد را بپـذیریم، شرایط یک چنین وضعی در مدینه و آن زمانی که حضرت تشکیل حکومت داده و پیروان آن حضرت زیاد شدند و (و رأیتَ الناس یـدخلون فی دین اللَّه أفواجاً)[۲۹۲] مطرح بوده، وجود داشـته است. درحالی‌که ما می‌بینیم آیه شـریفه (أقیموا الصّـلاهَٔ) در سوره‌های مکّی نیز وارد شده است ۲۹۳] و تردیدی نیست که در این آیه، معنای عبادی صـلاهٔ مطرح است. آیا در اینجا دلالت صلاهٔ بر معنای عبادی خود، به کمک قرینه بوده یا بدون قرینه چنین دلالتی وجود داشته است؟ روشن است که قرینه لفظیه‌ای در آیه وجود ندارد و قرینه حـالیه نیز بـا قرآن سازگـار نیست زیرا قرآن به‌عنوان یک کتاب و به‌عنوان معجزه جاودانی حضـرت پیامبر صـلی الله علیه و آله مطرح است و چیزی که به‌عنوان معجزه جاودانی است با سـخنرانی تفاوت دارد، در سخنرانی، ممکن است قرینه حالیه دخالت داشته باشـد ولی چیزی که به‌عنوان کتـاب و معجزه، تـا روز قیامت بایـد باقی بمانـد نمی‌توانـد از قرینه حالیه کمک بگیرد. بنابراین (أقیموا الصّلاهٔ)[۲۹۴] بـدون هیـچ قرینه‌ای بر همین عبـادت مخصوص دلالت کرده است درحالی‌که زمان نزول این آیه، شـرایط برای وضـع مساعد نبوده است ۲۹۵]. در سوره أعلی نیز که از سور مکّیه است جمله (و ذَکَرَ اسمَ رَبِّه فصلّی)[۲۹۶]

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۴۵

مطرح شـده است. در نتیجه بایـد گفت: این الفـاظ، دارای یک معنای عبادی روشن بوده که بـدون مطرح شـدن مسأله وضع، معنای آنهـا برای مردم روشن بوده است. سؤال: آیـا معنای جمله معروف «صـلّوا کما رأیتمونی اصـلّی»[۲۹۷]- که حضـرت پیامبر صلی الله علیه و آله در مـدینه فرمـوده- این است که صـلاهٔ- بمـا هی عبـادهٔ مخصوصـهٔ- برای مردم ناشـناخته بـوده است؟ و آنـان از «صـلّوا»، عبـادت مخصـوص را اسـتفاده نمی‌کردنـد؟ جـواب: ایـن عبـارت، مؤیّـد حرف مـاست کـه گفـتیم: مردم، صـلاهٔ را به‌عنـوان عبـادت مخصوص می‌شناختند ولی کیفیت آن و اجزاء و شرایطش را در اسلام نمی‌دانستند. و ما گفتیم: این تغایر کیفیت، لطمه‌ای به ماهیت صلاهٔ نمی‌زند. جمله «صـلّوا کما رأیتمونی اصلّی» می‌خواهد عملًا آنان را به‌سوی کیفیت صـلاهٔ ارشاد نماید، و نمی‌خواسـته بگوید: «صـلاهٔ، در شـریعت اسـلام به‌عنوان یـک عبـادت است». این معنـا از قبـل برای مردم روشن بوده است. مثل اینکه شـما به یک انسان عامی که کلمه نماز به گوشش خورده و می‌داند که نماز یک عبادت است ولی کیفیت آن را نمی‌داند بگویید:

«این‌گونه که من نماز می‌خوانم، نماز بخوان». یا کسی نماز می‌خواند ولی جای رکوع و سجود را نمی‌داند به او می‌گوید: «این‌گونه که من نمـاز می‌خوانم، نمـاز بخوان». در این موارد، هـدف، بیان کیفیت نماز است و این که «نماز به چه معناست؟» مطرح نیست. از

آنچه در نکته‌های سه گانه گفتیم، برای ما اطمینان حاصل می‌شود که در اسلام مسأله‌ای به نام وضع این الفاظ برای این معانی وجود نداشته است و آنچه به‌عنوان حقیقت شرعیه مطرح است نمی‌تواند مورد تأیید ما قرار گیرد. خواه وضع را به این

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۴۶

کیفیت فرض کنیم که حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله فرموده باشد: «وضعتُ هذا اللفظ لهذا المعنی» و یا به آن کیفیتی که مرحوم آخوند مطرح کرد، درهرصورت وضع این الفاظ برای این معانی نمی‌تواند مورد قبول باشد.

مسأله دوّم ثمره بحث حقیقت شرعیّه

اشاره

در ارتباط با ثمره بحث حقیقت شرعیه نظریاتی مطرح است:

نظریه اوّل (نظریه مرحوم آخوند)

مرحوم آخوند، معتقد است: حقیقت شرعیه دارای ثمره عملی است زیرا اگر ما قائل به ثبوت حقیقت شرعیه بشویم، چنانچه بعد از ثبوت وضع، استعمالی از ناحیه شارع صورت گیرد، این استعمال را بر معنای جدید حمل می‌کنیم، مثلًا اگر فرض کنیم شارع مقدّس، یک ماه بعد از وضع لفظ صلاهٔ برای عبادت مخصوص بفرماید: «صلِّ عند رؤیهٔ الهلال»، در این صورت لازمه ثبوت حقیقت شرعیه این است که صلاهٔ را بر

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۴۷

عبادت مخصوص حمل کرده و حکم به وجوب نماز، هنگام رؤیت هلال بنماییم. ولی اگر کسی بگوید: حقیقت شرعیه ثابت نشده است، این «صلّ عند رؤیهٔ الهلال» در لسان پیامبر صلی الله علیه و آله را بر همان معنای لغوی حمل می‌کند و حکم می‌کند که هنگام رؤیت هلال، دعا واجب است.[۲۹۸]

نظریه دوّم

بعضی گفته‌اند: در صورت ثبوت حقیقت شرعیه و احراز تأخّر استعمال از وضع شارع، باید لفظ را بر معنای جدید حمل کرد ولی در صورت عدم ثبوت حقیقت شرعیه، لفظ بر معنای لغوی حمل نمی‌شود بلکه لفظ دارای اجمال شده و نمی‌توان آن را بر معنای لغوی یا معنای جدید حمل کرد. بعد گویا کسی به این بعضْ اشکال کرده می‌گوید:

در دوران امر بین معنای حقیقی و معنای مجازی، باید به اصالهٔ الحقیقهٔ مراجعه کرد، پس چرا شما در اینجا حکم به اجمال لفظ می‌کنید؟ با وجود اینکه امر دائر بین معنای حقیقی- یعنی معنای اوّل- و معنای مجازی- یعنی معنای جدید- است. جواب می‌دهند: اگر معنای مجازی، یک معنای مجازی معمولی و متعارف باشد، حرف شما مورد قبول است ولی در دوران امر بین مجاز مشهور و معنای حقیقی نمی‌توان به اصالهٔ الحقیقهٔ تمسّک کرد. توضیح: گاهی معنای مجازی، مجاز مشهور است، مراد از مجاز مشهور این است که لفظی در معنایی مجازی، کثرت استعمال پیدا کند، البته این کثرت، به اندازه‌ای نباشد که به سرحدّ وضع تعیّنی برسد، بلکه

به‌عنوان برزخ بین وضع تعیّنی و مجاز متعارف باشد. در اینجا، کثرت استعمال سبب می‌شود که لفظ، با معنای مجازی انس و ارتباط پیدا کند به‌گونه‌ای که وقتی این لفظ را بدون قرینه مجاز استعمال کنیم، احتمالِ معنای مجازی، در ردیف احتمال معنای حقیقی قرار می‌گیرد و ترجیحی برای جانب

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۴۸

حقیقت باقی نمی‌ماند بلکه لفظْ مجمل می‌گردد. این بعض می‌گوید: در ما نحن فیه هم مسئله به همین نحو است، زیرا کسانی که حقیقت شرعیه را انکار می‌کنند، نمی‌توانند مجاز مشهور را انکار کنند. کثرت استعمال این الفاظ در معانی جدید- به حدّی که عنوان مجاز مشهور پیدا شود- جای تردید نیست. بنابراین اگر کسی حقیقت شرعیه را انکار کرد، ملزم نیست که «صلِّ عند رؤیهٔ الهلال» را بر معنای حقیقی اوّل حمل کند، بلکه با توجّه به اینکه معنای جدید به‌عنوان مجاز مشهور مطرح است، و مجاز مشهور هم در ردیف معنای حقیقی است، لفظْ دارای اجمال شده و بر هیچ‌یک از دو معنا- یعنی معنای حقیقی و معنای جدید- حمل نمی‌شود.[۲۹۹]

نظریه سوّم (نظریه مرحوم نائینی)

اشاره

محقّق نائینی رحمه الله وجود ثمره عملی بر بحث حقیقت شرعیه را به‌طور کلّی انکار کرده و فرموده است: در کتاب و سنّت، حتّی به یک مورد هم برخورد نکرده‌ایم که این الفاظْ استعمال شده باشند و ما در معنای آنها، مردّد شده باشیم. مرحوم نائینی سپس می‌فرماید: این مطلب را به‌عنوان مقدّمه می‌گوییم که: مرحوم آخوند، در ذیل بحث حقیقت شرعیه فرمود: اگر کسی حقیقت شرعیه را انکار کند، حقیقت متشرّعه را نمی‌تواند انکار کند یعنی مسلمانان وقتی این الفاظ را به کار می‌بردند همین معانی جدید را- بدون قرینه- اراده می‌کردند و غیر مسلمانان نیز در این امر از مسلمانان تبعیّت می‌کردند. آیا وقتی مثلًا بیست سال از ظهور اسلام گذشت، باز هم می‌توان گفت: به کار بردن لفظ صلاهٔ در بین مسلمانان و اراده معنای جدید، نیاز به قرینه دارد؟ ما الآن مشاهده

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۴۹

می‌کنیم پس از گذشت چند سال از انقلاب اسلامی، اصطلاحاتی که در این انقلاب به‌وجود آمده، بدون هیچ قرینه‌ای بر معنای مورد نظر دلالت می‌کند. طبیعی است که وقتی یک تحوّل و دگرگونی به‌وجود آید و افراد زیادی از آن تبعیّت کنند، الفاظی که در معانی جدید استعمال می‌شوند به‌گونه‌ای است که پس از چند سال استعمال، در دلالتشان بر معانی جدید نیازی به قرینه ندارند. خصوصاً الفاظی که در ارتباط با مسائل مورد ابتلای همه- مثل صلاهٔ و صوم و حج و ...- است. بنابراین، اگرچه ما حقیقت شرعیه را انکار کنیم ولی این معنا را نمی‌توان منکر شد که حقیقت متشرّعه، در اواخر زمان رسول خدا صلی الله علیه و آله ثابت شده و بدون تردید در آن زمان مسلمانان این الفاظ را بدون قرینه در معانی جدید استعمال می‌کرده‌اند. روشن است که بعد از رسول خدا صلی الله علیه و آله نیز مسلمانان این الفاظ را در معانی جدید استعمال می‌کرده‌اند. در زمان امیر المؤمنین علیه السلام نیز به‌همین‌صورت بوده است زیرا آن حضرت نیز از دایره متشرّعه بیرون نبوده بلکه در رأس متشرّعه می‌باشد. سایر ائمّه علیهم السلام نیز به‌همین‌صورت بوده‌اند. در نتیجه، اگر ما جمله «صلِّ عند رؤیهٔ الهلال» را در کلام امام صادق علیه السلام مشاهده کنیم، نباید تردیدی داشته باشیم که مراد از «صلِّ»، همین معنای مستحدث است. بنابراین، تمام الفاظی که در کلمات ائمّه علیهم السلام- از زمان امیر المؤمنین علیه السلام تا حضرت ولی عصر علیه السلام- به کار برده شده، مثل استعمالات سایر متشرّعه است و همان گونه

که مردم عادی، «صلاة» را در معنای جدید استعمال می‌کردند ائمّه علیهم السلام نیز با همین الفاظ با مردم صحبت می‌کردند. در نتیجه، بنا بر قول به حقیقت متشرّعه- که قابل انکار نیست- معنای این‌گونه الفاظ، در تمام احادیث ائمّه علیهم السلام روشن و واضح است، و اکثریت روایات ما- حدود نود و پنج درصد- را روایات ائمه علیهم السلام تشکیل می‌دهند. در اینجا دو دسته روایت باقی می‌ماند: ۱- روایاتی که از طریق ائمّه علیهم السلام از پیامبر صلی الله علیه و آله نقل شده است. ۲- روایاتی که از غیر طریق ائمّه علیهم السلام از پیامبر صلی الله علیه و آله نقل شده و راوی آنها نیز موثّق

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۵۰

است. ایشان می‌فرماید: الفاظ کتاب و سنّت پیامبر صلی الله علیه و آله- در اکثر موارد- از طریق ائمّه علیهم السلام به ما رسیده است. در روایات متعدّدی مشاهده می‌کنیم که مثلًا فرموده: قال الصّادق علیه السلام:

«قال النّبی صلی الله علیه و آله: ...»، در این موارد وقتی امام صادق علیه السلام روایتی از حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله نقل می‌کند که در آن مثلًا لفظ صلاة به کار برده شده است، چون ناقل، امام صادق علیه السلام است و امام صادق علیه السلام از متشرّعه می‌باشد و این الفاظ در لسان متشرّعه حقیقت در معنای جدید است، ما نیز باید این الفاظ را بر معنای جدید حمل کنیم و بگوییم: اگر امام صادق علیه السلام از حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله جمله «صلِّ عند رؤیة الهلال» را نقل فرمود مثل این است که خود امام صادق علیه السلام فرموده باشد: «صلِّ عند رؤیة الهلال». و تردیدی نیست که اگر این جمله از شخص امام صادق علیه السلام صادر می‌شد، بر معنای جدید حمل می‌شد.

امّا آن دسته از روایات نبوی که از غیر طریق ائمّه علیهم السلام به ما رسیده و راوی آنها مورد وثوق است، ما حتّی یک روایت از این قبیل پیدا نکردیم که مرادش روشن نباشد بلکه هرچه هست مرادش واضح و روشن است. بنابراین، بر بحث حقیقت شرعیه، ثمره‌ای مترتب نیست و حتی یک مورد نمی‌توان پیدا کرد که به‌عنوان ثمره این بحث مطرح باشد.[۳۰۰] کلام محقّق نائینی رحمه الله مورد قبول و تأیید شاگرد ایشان آیت‌اللّه خویی «دام ظلّه» نیز قرار گرفته است.[۳۰۱] ذکر این نکته لازم است که اگر کلام این دو بزرگوار را بپذیریم، بحث حقیقت شرعیه همانند شیر بدون سر و دُم خواهد شد زیرا با نکات سه‌گانه‌ای که در ابتدای بحث مطرح کردیم به ضمیمه اینکه ثمره‌ای عملی بر این بحث مترتّب نیست، بحث حقیقت شرعیه، بحث مهمّی نخواهد بود.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۵۱

بررسی کلام محقّق نائینی رحمه الله: در ارتباط با کلام ایشان، اشکالاتی مطرح است: اشکال اوّل: ایشان فرمودند: «الفاظ کتاب و سنّت- در اکثر موارد- از طریق ائمّه علیهم السلام به ما رسیده است». این کلام ایشان دارای اشکال است، زیرا مسأله کتاب، چیزی نیست که ارتباطی به نقل ائمّه علیهم السلام داشته باشد. کتاب، دارای دو حیثیت است: یکی الفاظ آن و دیگری معانی الفاظ. در رابطه با معانی الفاظ قرآن، اگر بیانی از ائمّه علیهم السلام نرسیده باشد، ظواهر الفاظ قرآن- مانند سایر ظواهر- حجّت است و اگر بیانی از ائمّه علیهم السلام وجود داشته باشد، بدون تردید، آن بیان به‌عنوان مرجع برای ما خواهد بود هرچند بر خلاف ظاهر کتاب باشد.

بیان ائمّه علیهم السلام به منزله قرینه است. ائمّه علیهم السلام به‌عنوان مفسّر و مبیّن قرآن می‌باشند و کسی نمی‌تواند در تفسیر قرآن خودش را بی‌نیاز از مراجعه به ائمّه علیهم السلام بداند. تفسیری که بدون مراجعه به ائمّه علیهم السلام باشد، تفسیر قرآن نخواهد بود. امّا در ارتباط با الفاظ قرآن، که آیا فلان لفظ، جزء قرآن است یا نه؟ این دیگر بستگی به تأیید امام معصوم علیه السلام ندارد. بلکه راه منحصربه‌فرد آن عبارت از تواتر است.

در مباحث علوم قرآن ثابت شده است که قرآن، به‌عنوان اساس اسلام و به‌عنوان معجزه جاودان آن مطرح است و چنین چیزی با خبر واحد ثابت نمی‌شود اگرچه خبر واحد در عالی‌ترین درجه صحّت باشد. بلکه راه منحصربه‌فرد آن، تواتر است. بنابراین، الفاظ کتاب

ارتباطی به ائمّه علیهم السلام ندارد و ائمّه علیهم السلام- در ارتباط با الفاظ کتاب- مثل سایر مسلمانان می‌باشند. این مطلب، علاوه بر اینکه مورد اتفاق شیعه و سنّی است، به‌عنوان اصل مسلّمی بین مسلمانان مطرح است و در موارد اختلاف، به این اصل مراجعه می‌کنند. مثلًا مالکیّه و جماعتی دیگر، معتقدند: (بسم اللَّه الرّحمن الرّحیم) در آغاز سوره‌ها، جزء قرآن نیست و قرآنیت آنها به تواتر ثابت نشده است و دیگران در مقام جواب گفته‌اند:

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۵۲

وجود (بسم اللَّه الرّحمن الرّحیم) در اوّل سوره‌ها، به تواتر ثابت شده است، زیرا مسلمانان مقیّد بودند که در قرآن‌های خود، چیزی غیر از قرآن داخل نکنند تا جایی که اسم سوره‌ها را هم نمی‌نوشتند، زیرا اسم سوره‌ها جزء قرآن نیست. ولی با وجود این، مشاهده می‌کنیم که در جمیع قرآن‌هایی که از صدر اسلام تا کنون نوشته شده است، (بسم اللَّه الرّحمن الرّحیم) در اوّل سوره‌ها ثبت شده است و این دلیل بر تواتر بسم اللَّه در رابطه با قرآن است.[۳۰۲] ملاحظه می‌شود که این استدلال و جواب، هر دو مبتنی بر یک اصل مسلّم می‌باشند و آن اصل این است که راه ثبوت قرآنیت قرآن مسأله تواتر است. نمونه دیگر این است که سیوطی در کتاب اتقان، از فخر رازی نقل می‌کند که در بعضی از کتب قدیمی نقل شده که ابن مسعود معتقد بوده «فاتحةالکتاب» و «معوّذتین» جزء قرآن نیست. ایشان (فخر رازی) این مطلب را استبعاد کرده، می‌گوید: چگونه می‌توان چنین حرفی زد؟ آیا ابن مسعود می‌خواهد بگوید: این چیز با اینکه متواتر است، مورد قبول نیست؟ روشن است که نمی‌خواهد چنین حرفی بزند، زیرا این حرف، موجب کفر است. آیا می‌خواهد بگوید: در قرآنیت قرآن، تواتر لازم نیست؟ چه کسی می‌تواند نیاز قرآن به تواتر را انکار کند؟ انکار تواتر، مستلزم تزلزل اصل قرآن است. لذا (فخر رازی) می‌گوید: بهتر این است که یا کلام ابن مسعود را توجیه کنیم و یا بگوییم:

نسبتی که به ایشان داده شده، صحیح نیست.[۳۰۳]

چرا اثبات قرآنیت قرآن، نیاز به تواتر دارد؟

آیا به جهت استناد کلام به خداوند است؟ یعنی گفته شود: «اسناد کلام به پیامبر صلی الله علیه و آله و امام علیه السلام نیاز به تواتر ندارد بلکه همین مقدار که سندْ صحیح باشد کافی

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۵۳

است. ولی اسناد آن به خداوند نیاز به تواتر دارد». خیر، دلیل نیاز به تواتر، این نیست، زیرا احادیث قدسی هم به خداوند نسبت داده می‌شود ولی تواتر در آنها دخالت ندارد.

بلکه دلیل نیاز به تواتر، عبارت از خصوصیتی است که در نفس قرآن وجود دارد. قرآن، از زمانی که نازل شد در مقام تحدّی و اعجاز برآمد، آن‌هم در جوّی که فصاحت و بلاغت به عالی‌ترین درجه خود رسیده بود و از طرفی قرآن، تنها معجزه‌ای است که اساس اسلام- تا روز قیامت- برآن تکیه دارد. قرآن کتابی است که ادّعا دارد می‌خواهد جمیع جوامع بشری را- تا قیامت- از تاریکی‌ها و انحرافات و ضلالت‌ها نجات دهد. کتابی که دارای چنین خصوصیتی است، مثل حدیث امام صادق علیه السلام- بر حلّیت یا حرمت چیزی- نخواهد بود. چنین کتابی، انگیزه زیادی برای نقل دارد. قرآن به‌عنوان کتاب احکام نیست. احکام، بخشی از قرآن است. قرآن برای بیان مجموعه چیزهایی که در کمال سعادت انسان‌ها- تا روز قیامت- نقش دارد، نازل شده است.

یک چنین کتابی با قول یک نفر- بدون اینکه دیگران خبر داشته باشند- که بگوید:

رسول خدا صلی الله علیه و آله مثلًا فرمود: «فلان آیه این‌گونه است» ثابت نمی‌شود. مسأله قرآن، به‌صورت شگفت‌انگیزی مطرح بوده و مسلمانان- با توجه به هدایت‌های پیامبر صلی الله علیه و آله و درنظر گرفتن آینده اسلام- از همان اوّل، اهتمام زیادی به امر

قرآن داشتند. حال اگر دینی به‌عنوان خاتم ادیان مطرح بوده و تنها پشتوانه آن قرآن باشد آیا می‌توان باور کرد که این پشتوانه نیازی به تواتر نـدارد؟ در مورد سـایر معجزات حضـرت پیـامبر صـلی الله علیه و آله خبر واحـد صـحیح را نیز می‌پـذیریم زیرا آنهـا به‌عنوان پشـتوانه دین مطرح نیسـتند و دلیلی بر لزوم تواتر در آنها نـداریم. اهمّیت قرآن به حدّی است که خداوند متعال، خود متصدّی حفظ قرآن شـده و می‌فرماید: (إنا نحنُ نَزَّلْنا الذّکرَ و إنّا له لَحافِظونَ)[۳۰۴] و این نیست مگر به جهت اینکه قرآن به‌عنوان اساس و پشـتوانه اسلام– تا روز قیامت– مطرح است.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۵۴

از این گذشـته، مسـأله قرآن مورد اهتمـام غیر مسـلمانان نیز بوده است، زیرا– همان گونه که گفتیم– قرآن از روز اوّل، تمام بشـریّت بلکه جنّ و انس را به «تحـدّی» و «مقـابله به مثـل» دعوت کرد. پیامبری که اسـتاد و مکتب ندیـده و نزد کسـی درس نخوانـده و امّی است، در مقابل کسانی قرار گرفته که در زمان خود در عالی‌ترین درجه فصاحت و بلاغت قرار داشـتند و می‌فرمایـد: (وَ إن کُنتُم فی ریبٍ ممّا نزّلنا علی عبدنا فأتُوا بسورهٔ من مثله و ادعوا شهداءکم من دون اللَّه إنْ کنتم صادقین)[۳۰۵] حتی کوچک‌ترین سوره قرآن– یعنی سوره کوثر– نیز به معرض تحـدّی قرار داده شد و رگ غیرت بزرگان فصاحت و بلاغت را به جوش آورد، به‌همین‌جهت، همه آنان در مقام مقابله برآمدند، ولی چیزی جز شکست و رسوایی عاید آنان نشد. روشن است که اینان زمانی می‌توانند در مقام مقابله برآینـد که با آیات قرآن و سوره‌های آن آشـنا باشـند، سـپس فکر کننـد که چگونه می‌تواننـد هماننـد آن را بیاورنـد؟ لـذا هر آیه و سوره‌ای که نازل می‌شد، موافق و مخالف به‌سوی آن می‌شـتافتند تا از یکدیگر سـبقت بگیرند. بلکه سبقت مخالفین بیشتر بوده است زیرا آنان می‌خواسـتند ببیننـد آیا می‌شود با قرآن معارضه کرد؟ بـدیهی است کتابی با این خصوصـیات و شـرایط چیزی نیست که با خبر واحد– هرچند مثل خبر زراره– قرآنیت آن ثابت شود. به‌همین‌جهت، قرآن در اواخر عمر حضـرت پیامبر صـلی الله علیه و آله به عنوان یک چیز روشن و مضبوط و مشخص بوده است.

مسأله جمع قرآن بعد از پیامبر صلی الله علیه و آله

اینکه بعضـی از مفسّرین عقیـده دارنـد: جمع قرآن، در زمـان پیـامبر صـلی الله علیه و آله نبوده است از اشـتباهات بزرگ آنان است. قرآن، به‌عنوان کتاب مطرح است. اگر کسـی مشـغول نوشتن کتابی باشد و از او سؤال کنیم: آیا کتابت را نوشته‌ای؟ و او جواب داد: خیر، فعلًا تعدادی یادداشت نوشته‌ام که باید تنظیم شود و به‌صورت کتاب درآید. در اینجا گفته نمی‌شود:

این شخص، کتاب را نوشته است. ولی قرآن– در زمان رسول خدا صلی الله علیه و آله– به عنوان یک

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۵۵

کتـاب مطرح بوده نه به‌عنوان تعـدادی آیه، که بعـد از پیامبر صـلی الله علیه و آله بحث شود این آیات مربوط به کـدام سوره است و چنـد سوره وجود دارد و ... همه این‌هـا در زمـان رسول خـدا صـلی الله علیه و آله بوده است. حتّی گـاهی جبرئیـل آیه‌ای می‌آورد و می‌گفت: این آیه را در فلان محلّ از فلان سوره قرار بده. این نشان می‌دهد که پرونده سوره‌های قرآن در زمان حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله کاملًا مشـخص و معیّن بوده است. اگر آیه‌ای مـدنی در سوره‌ای مکّی ثبت می‌شـد، طبق دسـتور الهی بود و تمـام این مسائـل در زمـان رسول خـدا صـلی الله علیه و آله انجـام گرفته است. یعنی جمع قرآن– به معنای تألیف قرآن و ترتیب کتاب و تنظیم آن– در عهـد رسول خـدا صـلی الله علیه و آله و در رابطه بـا وحی بوده است. بلی، بعـد از رسول خـدا صـلی الله علیه و آله سه جمع دیگر در رابطه بـا قرآن مطرح است: جمع امیر المؤمنین علیه السـلام، جمع ابو بکر، جمع عثمـان. ولی این جمع‌هـا هم بـا جمع زمـان حضـرت پیامبر صـلی الله علیه و آله تفاوت دارند و هم خودشان با یکدیگر تفاوت دارند. جمع زمان رسول خدا صـلی الله علیه و آله

به این صورت بود که در زمان آن حضرت، آیات و سوره‌های قرآن تنظیم شده و مشخّص گردیده که مثلًا فلان سوره چند آیه دارد و فلان آیه جزء کدام سوره است. و قرآن به‌صورت کتاب، تألیف گردید. امّا جمعی که به امیر المؤمنین علیه السلام نسبت داده شده- و روایات زیادی هم در این ارتباط وجود دارد[۳۰۶]- عبارت از این بود که علی علیه السلام علاوه بر اینکه آیات و سور را به‌طور منظّم نوشته است، تفسیر آیات، شأن نزول آنها و مطالب دیگری در رابطه با آیات نوشته است. این کار را عدّه دیگری نیز انجام دادند، مثلًا ابن مسعود در رابطه با رُبع قرآن و بعضی از مفسّران دیگر تا حدود ثلث قرآن را به این صورت نوشته‌اند و تنها کسی که همه قرآن را با همه خصوصیات مربوط به آن ثبت کرده، امیر المؤمنین علیه السلام می‌باشد. بنابراین وقتی گفته می‌شود: «امیر المؤمنین علیه السلام جامع قرآن است» به این معنا نیست که حضرت فرموده باشد: «فلان آیه از این سوره و فلان آیه از آن سوره است» یا

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۵۶

اینکه «فلان سوره چند آیه دارد» خیر، این جمع مربوط به رسول خدا صلی الله علیه و آله است. امّا جمعی که به ابو بکر نسبت داده شده- و گاهی نیز به عمر نسبت داده می‌شود- عبارت از این است که چون در زمان رسول خدا صلی الله علیه و آله- به علّت کمبود کاغذ و غیر متداول بودن آن- قسمت‌هایی از قرآن بر پوست آهو یا پوست بعضی از درختان و اشیاء دیگر نوشته شده بود، ابو بکر دستور داد این متفرّقات را روی کاغذ جمع‌آوری کردند، لذا در روایات خود اینان گفته‌اند: «أوّل من جمع القرآن فی قرطاس أبو بکر»[۳۰۷] کلمه «فی قرطاس» در اینجا خصوصیت دارد، معنای جمع ابو بکر فقط همین بوده و چیزی از تفسیر و غیره به آن اضافه نکرده است. امّا جمعی که به عثمان نسبت داده شده این است که باتوجّه به توسعه اسلام و اختلاف لهجه قبائل مختلف عرب، مشاهده شد قرآن به صورت‌های مختلفی قرائت می‌شود، عثمان مردم را بر قرائت واحدی جمع کرد و قرآن واحدی تنظیم کرد و دستور داد سایر قرآن‌ها- که قرائت‌های مختلف داشتند- سوزانده شود. از آنچه گفته شد معلوم گردید که نه تنها قرآنیت قرآن، متقوّم به تواتر است بلکه اگر بخواهیم بگوییم: «فلان آیه مربوط به فلان سوره است»، این نیز باید متواتر باشد.

و اگر بخواهیم بگوییم: «فلان آیه در فلان جای سوره قرار دارد»، این نیز متوقّف بر تواتر است. اشکال دوّم بر محقّق نائینی رحمه الله: ایشان فرمودند: «روایاتی که از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله از غیر طریق ائمّه علیهم السلام به ما رسیده است، حتی در یک مورد پیدا نکردیم که این الفاظ- مثل صلاة و صوم و ...- در آن به‌کاررفته باشد و ما در معنایش تردید داشته باشیم، بنابراین ثمره‌ای بر بحث حقیقت شرعیه، مترتب نیست». ما می‌گوییم: اگر شما چنین چیزی پیدا نکردید، دلیل بر نبودن آن نیست. این مسئله، تتبعی قوی و احاطه‌ای کامل نیاز دارد تا انسان همه کتابهای روایی را ملاحظه

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۵۷

کرده باشد، و این، کار مشکلی است مخصوصاً که در بین کتاب‌های اهل سنّت، کتاب‌های روایی چون کنز العمّال وجود دارد که به اندازه کتاب وسائل الشّیعة است.

علاوه بر این، کتاب‌های روایی اهل سنّت منحصر به این کتاب نیست بلکه کتاب‌های متعدّدی در این زمینه وجود دارد. بنابراین، اگر ادّعای عدم الوجدان کنید می‌گوییم:

عدم الوجدان لا یدلّ علی عدم الوجود و اگر ادّعای عدم الوجود کنید می‌گوییم: این، ادّعای بزرگی است و تتبع زیادی لازم دارد و پذیرفتن آن بعید است. اشکال سوّم بر محقّق نائینی رحمه الله: ایشان فرمودند: «روایاتی که از حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله از طریق ائمّه علیهم السلام به ما رسیده است، چون ائمّه علیهم السلام جزء متشرّعه می‌باشند، مثل این است که خود ائمّه علیهم السلام این الفاظ را بیان فرموده باشند. و چون الفاظی که در لسان ائمّه علیهم السلام به کار برده می‌شود در معانی جدید استعمال می‌شود، الفاظی نیز که از پیامبر صلی الله علیه و آله توسّط ائمّه علیهم السلام نقل می‌شود بر معانی جدید حمل می‌شود». ما می‌گوییم: اگر

خود ائمّه علیهم السلام این الفاظ را استعمال کنند، استعمالات آنان مثل استعمالات سایر متشرّعه- بر معانی جدید حمل می‌شود و حرف شما درست است ولی اگر زراره از امام صادق علیه السلام روایت کند که حضرت فرمود: قال رسول اللَّه صلی الله علیه و آله: «صلّ عند رؤیهٔ الهلال»، در این صورت روی چه ملاکی «صلّ» را بر معنای اصطلاحی نزد متشرّعه حمل کنیم؟ امام صادق علیه السلام در ارتباط با نقل این روایت، حکم یک راوی را دارد، یک راویِ معلوم الصّدق که امکان اشتباه و خطا و کذب در کلامش وجود ندارد.

ولی امام صادق علیه السلام در اینجا چیزی از خود اضافه نکرده است، بلکه فقط به‌عنوان راوی، این جمله را از حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله نقل کرده است. اگر همین روایت را سلمان یا ابو ذر نقل می‌کرد «صلّ» را بر چه معنایی حمل می‌کردیم؟ روشن است که بر معنای زمان حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله حمل می‌کردیم. بلی در بعضی موارد، ائمّه علیهم السلام روایت نبوی را نقل به معنا می‌کنند،[۳۰۸] در نقل به

معنا، اصطلاحِ ناقل مطرح است زیرا این راوی، این الفاظ را به کار برده و باید اصطلاح راوی ملاحظه شود. همین‌طور گاهی از اوقات نیز روایت نبوی مورد تفسیر امام علیه السلام قرار می‌گیرد، در این صورت، همان تفسیر امام علیه السلام به‌عنوان ملاک مطرح است و اصطلاح به‌کاررفته در تفسیر را باید مراعات کرد. و نیز گاهی ائمّه علیهم السلام مطلبی را بیان می‌کنند و سپس به کلام رسول خدا صلی الله علیه و آله استشهاد می‌کنند. این استشهاد، بیان‌کننده مسئله است و ما از آن می‌فهمیم که مثلًا معنای «صلّ عند رؤیهٔ الهلال» چیست. ولی بحث ما، این فروض نیست بلکه مجرّدِ روایت است. همان گونه که گاهی زراره از امام صادق علیه السلام روایت می‌کند و عین الفاظ آن حضرت را برای ما نقل می‌کند در اینجا نیز امام صادق علیه السلام به‌عنوان یک راوی معلوم الصدق می‌فرماید: قال رسول اللَّه صلی الله علیه و آله: «صلّ عند رؤیهٔ الهلال». بدون شک در اینجا باید روی اصطلاح زمان حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله معنا کنیم و در اینجا ثمره بحث حقیقت شرعیّه معلوم می‌شود. اگر حقیقت شرعیّه ثابت شود و جمله «صلِّ عند رؤیهٔ الهلال» بعد از ثبوت حقیقت شرعیه صادر شده باشد، بر معنای جدید حمل خواهد شد. و اگر حقیقت شرعیّه ثابت نشود یا تأخّر استعمال، ثابت نباشد، جمله را بر معنای حقیقی اوّل- که همان معنای لغوی است- حمل می‌کنیم. در نتیجه، نمی‌توان ثمره بحث حقیقت شرعیه را انکار کرد. البته باید توجه داشت آنچه به‌عنوان مثال مطرح کردیم، اگرچه دارای مصادیق فراوانی نیست ولی این‌گونه نیست که مصداق نداشته باشد و همان مصداق اندک برای تحقّق ثمره حقیقت شرعیّه کفایت می‌کند. ناگفته نماند که ما در ابتدای بحث حقیقت شرعیّه، سه نکته ذکر کردیم و با همان سه نکته اساس حقیقت شرعیه را متزلزل کردیم و اگر ثمره عملی بر بحث حقیقت شرعیه پیدا نمی‌کردیم از ادامه بحث پیرامون آن خودداری می‌کردیم. ولی با این بحث دریافتیم که نمی‌توان وجود ثمره بر حقیقت شرعیّه را به‌طور کلّی انکار کرد، به‌همین‌جهت با قطع‌نظر از سه نکته‌ای که ذکر کردیم در اینجا قدری پیرامون حقیقت شرعیه

بحث می‌کنیم، زیرا هم جنبه علمی دارد و هم ثمره عملی برآن مترتّب است.

کلام مرحوم آخوند در ارتباط با ثمره بحث حقیقت شرعیّه

همان گونه که اشاره کردیم، مرحوم آخوند معتقد است: بحث حقیقت شرعیّه دارای ثمره عملی است. آن ثمره این است که اگر ما قائل به ثبوت حقیقت شرعیه شویم و استعمالی را در کلام شارع بیابیم و بدانیم که آن استعمال، متأخّر از وضع شارع- یعنی بعد از

ثبوت حقیقت شرعیه- بوده است، در این صورت، ما آن لفظ را بر معنای شرعی حمل می‌کنیم. مثلًا اگر رسول خدا صلی الله علیه و آله فرموده باشد: «صلِّ عند رؤیهٔ الهلال» باید لفظ «صلِّ» را بر معنای شرعی- یعنی هیئات و افعال مخصوص- حمل کنیم. ولی اگر کسی قائل به عدم ثبوت حقیقت شرعیّه بشود، باید این «صلِّ» را بر معنای لغوی حمل کند زیرا قرینه‌ای بر معنای مجازی- معنای جدید- وجود ندارد. امّا اگر قائل به ثبوت حقیقت شرعیّه شدیم و با استعمالی از استعمالات شارع مواجه شدیم ولی تاریخ استعمال برای ما مجهول بود و نتوانستیم تأخّر استعمال از وضع شارع را احراز کنیم، در اینجا دو نظریه وجود دارد که مرحوم آخوند به هر دو اشاره کرده است:[۳۰۹] نظریه اوّل: اصل، تأخّر استعمال از وضع است، بنابراین، استعمال مذکور را بر معنای شرعی حمل می‌کنیم. بررسی نظریه اوّل: ما از قائلین به این نظریه سؤال می‌کنیم: مراد شما از اصالت تأخر استعمال چیست؟ جواب می‌دهند: مراد، همان اصالت تأخّر حادث است. معنای این اصل این است که اگر حدوث یک حادث برای ما قطعی بود- مثلًا می‌دانیم زید از سفر آمده است ولی

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۶۰

نمی‌دانیم پنج‌شنبه آمده یا جمعه؟- اصالت تأخّر حادث می‌گوید: اصل این است که جمعه آمده باشد نه قبل از آن. سؤال می‌کنیم: آیا این اصل- که در اینجا به‌صورت کلّی مطرح گردید- اصلی شرعی است یا عقلائی؟ اگر بگویند: این اصل، اصلی عقلائی است، جواب می‌دهیم: ما خودمان از عقلاء هستیم آیا در مورد مثال فوق چنین اصلی را جاری می‌کنیم؟ آیا با جریان این اصل، شک ما از بین می‌رود؟ روشن است که عقلاء چنین بنایی ندارند بلکه وقتی مثلًا یقین به آمدن زید دارند ولی نمی‌دانند پنج‌شنبه آمده یا جمعه؟ می‌گویند: ما در این مسئله شک داریم باید تحقیق کنیم تا بدست آوریم آمدن زید در چه روزی بوده است. و اگر بگویند: اصالت تأخر حادث، یک اصل شرعی است، و این همان استصحاب است که از دلیل «لا تنقض الیقین بالشک» گرفته شده است. می‌گوییم: در جریان استصحاب شرعی باید: اوّلًا: حالت سابقه متیقّنه وجود داشته باشد و جایی که این رکن استصحاب وجود نداشته باشد استصحاب جریان پیدا نمی‌کند. و ثانیاً: مستصحَب، یا باید خودش حکم شرعی باشد و یا موضوع برای اثر شرعی باشد، مثل استصحاب وجوب نماز جمعه در عصر غیبت- که حکمی شرعی است- و استصحاب عدالت زید، که موضوع برای حکم شرعی مثل جواز اقتداء و قبول شهادت و ... است. در غیر این صورت، استصحاب، جاری نمی‌شود اگرچه مستصحب، موضوعی باشد که آن موضوع، ملازم با چیزی است که آن چیز، موضوع برای حکم شرعی است. حال سؤال می‌کنیم: در اصالت تأخّر حادث که آن را به استصحاب تأخّر حادث برگرداندید، آیا استصحاب، روی نفس عنوان تأخّر، جاری می‌شود؟ یعنی در مثال فوق، «تأخّر آمدن زید از روز پنج‌شنبه» را استصحاب می‌کنید؟ در این صورت، حالت سابقه آن چیست؟ در چه زمانی، تأخّر برای شما یقینی بوده که اکنون در بقاء آن شک دارید و می‌خواهید عنوان تأخّر را با استصحاب، ثابت کنید؟ تأخّر آمدن زید از روز پنج‌شنبه، از

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۶۱

اوّل برای شما مشکوک بوده و حالت سابقه یقینی ندارد. امّا اگر بگویید: عنوان تأخّر را نمی‌خواهیم استصحاب کنیم بلکه در مثال فوق می‌گوییم: به‌طور مسلّم، زید در روز چهارشنبه از سفر نیامده و ما روز پنج‌شنبه، شک داریم آیا زید آمده یا نه؟ استصحاب می‌کنیم عدم مجیء زید را، و این حالت سابقه دارد. جواب می‌دهیم: در این صورت، ما از نظر حالت سابقه به شما اشکال نمی‌کنیم ولی نسبت به شرط دوّم که در مورد استصحاب ذکر کردیم، اشکال می‌کنیم. ما گفتیم:

در استصحاب، باید مستصحب، حکم شرعی یا موضوع برای حکم شرعی باشد، ببینیم آیا این امر در مسئله مورد بحث ما جریان دارد یا نه؟ مثلًا ما یقین داریم در اوایل اسلام، چیزی به‌عنوان «صلِّ عند رؤیهٔ الهلال» وجود نداشته است و- برفرض- یقین داریم در سال پنجم بعثت، حقیقت شرعیه تحقّق پیدا کرده است ولی نمی‌دانیم آیا «صلِّ عند رؤیهٔ الهلال» در سال چهارم- و قبل از وضع- صادر شده یا در سال ششم- و بعد از وضع- صادر شده است؟ روشن است که اگر قبل از وضع، صادر شده باشد، بر معنای لغوی و

اگر بعد از وضع، صادر شده باشد بر معنای شرعی حمل می‌شود. در اینجا شما چه چیزی را استصحاب می‌کنید؟ خواهید گفت: عدم صدور «صلِّ عند رؤیهٔ الهلال» در سال چهارم را استصحاب کرده و تا سال پنجم می‌کشانیم و مثلًا تا یک ماه بعد از سال پنجم هم ادامه می‌دهیم. در اینجا مستصحب، «عدم صدور صلِّ عند رؤیهٔ الهلال» است. از شما سؤال می‌کنیم: چه اثری بر این مستصحب مترتّب است؟ ممکن است شما بگویید: «لازمه عقلیِ عدم صدور «صلِّ عند رؤیهٔ الهلال» تا سال پنجم این است که این «صلِّ عند رؤیهٔ الهلال»، متأخّر از وضع باشد». ولی شما نمی‌توانید تأخّر را استصحاب کنید بلکه «عدم صدور ...» را که امری عدمی است استصحاب کرده‌اید و آن امر عدمی، ملازم با عنوان تأخّر است و بر تأخّر، اثر شرعی

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۶۲

مترتّب است. و با استصحاب «عدم صدور ...» نمی‌توانید موضوع اثر شرعی را ثابت کنید. موضوع اثر شرعی عبارت از تأخّر- که یک امر وجودی است- می‌باشد، درحالی‌که مستصحَب شما امری عدمی است. علاوه بر این، برفرض که این استصحاب، تأخّر را ثابت کند، ما مدّعی هستیم که خود تأخّر هم اثر شرعی ندارد، زیرا اثر شرعی در جایی است که چیزی در لسان دلیل شرعی موضوع برای اثر واقع شده باشد مثل اینکه گفته شود: «یجوز الاقتداء بالعادل».

ولی تأخّر استعمال از وضع، این‌گونه نیست بلکه این حکم عقل است. عقل می‌گوید اگر شارع، وضعی داشته باشد و استعمالی هم بعد از وضع انجام داده باشد، شما باید در آن استعمالِ متأخّر، وضع را رعایت کنید یعنی بر معنای جدید حمل کنید، این مطلب را خود شارع نفرموده که «إذا کان الاستعمال متأخّراً عن الوضع یجب أن یحمل علی المعنی الشرعی». برفرض که همه این حرفها را بپذیریم، این فرض در جایی درست است که ما تاریخ وضع را بدانیم و در تاریخ استعمال تردید داشته باشیم و معتقد باشیم وقتی دو امر حادث داشته باشیم که زمان یکی معلوم و زمان دیگری مجهول است، اصالت تأخر حادث، در مورد مجهول التاریخ جریان پیدا می‌کند. ولی اگر هر دو حادث- یعنی وضع و استعمال- مجهول التاریخ باشند، چرا اصالت تأخر حادث را روی استعمال جاری می‌کنید؟ یک اصالت تأخر حادث هم روی وضع جریان دارد زیرا همان‌طور که استعمال، امری حادث است، وضع نیز، امری حادث است. و همان‌طور که تاریخ استعمال، مجهول است، تاریخ وضع نیز مجهول است. آن‌وقت در اینجا بحث‌هایی است که آیا بین این دو اصل، مسأله تعارض وجود دارد یا چیزهای دیگر هم مطرح است؟ نظریه دوّم: اصل، عدم نقل است بنابراین ما در عین اینکه قائل به حقیقت شرعیه‌ایم، جایی را که تاریخ استعمال برای ما مجهول باشد بر معنای لغوی حمل می‌کنیم.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۶۳

بررسی نظریه دوّم: در ارتباط با اصالت عدم نقل، در بحث‌های گذشته به‌طور مبسوط بحث کردیم و در اینجا فقط اشاره‌ای به آن می‌کنیم: ما گفتیم: قبول داریم اصالت عدم نقل یک اصل عقلائی است و این اصل عقلائی، ارتباطی به استصحاب ندارد زیرا عقلاء- بما هم عقلاء- بنا بر استصحاب ندارند ولی بر اصالت عدم نقل- به‌عنوان یک اصل عقلائی- تکیه دارند. امّا آیا جای اصالت عدم نقل کجاست؟ موردی که عقلاء به اصالت عدم نقل تکیه می‌کنند جایی است که در اصلِ نقل، شک داشته باشیم. مثلًا نسبت به لفظی، شک داشته باشیم که آیا از معنای لغوی خود، به معنای دیگر نقل داده شده یا نه؟ در اینجا اصالت عدم نقل- به‌عنوان یک اصل عقلایی- حاکم است. ولی اگر در جایی اصلِ نقل برای ما معلوم باشد و در تقدّم و تأخّر زمانی آن تردید داریم، در اینجا، یا اصالت عدم نقل جریان ندارد و یا حد اقل در جریان آن شک داریم یعنی نمی‌دانیم آیا عقلاء در چنین صورتی اصالت عدم نقل را جاری می‌کنند یا نه؟ و روشن است که در صورت شک در اعتبار، نمی‌توانیم به چنین اصلی استناد کنیم. نتیجه بحث در ارتباط با ثمره بحث حقیقت شرعیه نتیجه مباحث ما در این زمینه این شد که ما در باب حقیقت شرعیّه، اصل وجود ثمره را پذیرفتیم ولی با توجه به اینکه شرط ترتّب ثمره، احراز تأخّر استعمال از وضع است و احراز تأخّر استعمال از وضع، دارای موارد نادری است لذا ثمره عملیه بحث حقیقت شرعیه نادر است.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۶۴

مسأله سوّم کیفیت وضع در حقیقت شرعیّه

اشاره

حال که ما وجود ثمره عملیه- هرچند به‌صورت نادر- برای بحث حقیقت شرعیّه را پذیرفتیم لازم می‌دانیم با قطع‌نظر از آن سه نکته‌ای که در ابتدای بحث مطرح کردیم، قدری پیرامون کیفیت وضع در حقیقت شرعیّه بحث کنیم. در این زمینه دو نظریه مطرح است:

نظریه اوّل (نظریه مرحوم آخوند)

اشاره

مرحوم آخوند می‌فرماید: کیفیت وضع در باب حقیقت شرعیه به این صورت که حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله در یک جلسه یا جلسات متعدّدی، این الفاظ را از معانی لغوی به معانی جدید نقل داده و برای معانی جدید وضع کرده باشد، مسأله‌ای است که کسی نمی‌تواند آن را ادعا کند. نمی‌توان قبول کرد که چنین حادثه‌ای در زمان حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله اتّفاق افتاده باشد ولی هیچ روایت یا تاریخ یا امامی اشاره به آن نکرده باشد.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۶۵

مرحوم آخوند، سپس می‌فرماید: بلی، بعید نیست وضع، به صورت دیگری تحقّق پیدا کرده باشد و آن این است که بگوییم: وضع، از طریق استعمال، تحقّق پیدا کرده است. زیرا بعضی استعمالات هستند که به عنوان «تحقّق‌دهنده وضع» می‌باشند و می‌توانند جای «وضعتُ هذا اللفظ بإزاء هذا المعنی» را بگیرند، به این صورت که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله لفظ صلاة را در این عبادت مخصوص، استعمال کرده باشد البته نه به صورتی که لفظ در معنای مجازی استعمال می‌شود.[۳۱۰] بلکه لفظ را به‌گونه‌ای در معنای مجازی استعمال می‌کنند که گویا خود این لفظ را مرآت و دالّ برای معنای مجازی قرار می‌دهند همان‌طور که لفظ، مرآت و دالّ بر معنای حقیقی خودش می‌باشد. وقتی لفظ صلاة را در عبادت مخصوص، استعمال می‌کند خود این لفظ را به تنهایی مرآت و حاکی از این معنا و دالّ برآن قرار می‌دهد، به‌طوری که می‌خواهد بگوید: هذا اللفظ بنفسه یدلّ علی هذا المعنی. البته در اینجا باید قرینه‌ای اقامه کند ولی نه از سنخ قرینه‌ای که در استعمال مجازی مطرح است بلکه قرینه‌ای که دلالت کند در اینجا با این لفظ و معنا این‌گونه معامله شده است که لفظ، به‌طور مستقیم، حاکی از معنای مجازی قرار داده شده است و نحوه استعمال لفظ در معنای مجازی همانند نحوه استعمال لفظ در معنای حقیقی است. استعمال لفظ در معنای حقیقی، یعنی این لفظ، قالب و دال بر این معناست. در اینجا هم با استعمال مجازی این‌گونه معامله می‌شود. در اوّلین استعمال، باید قرینه اقامه کند که مخاطب، این معنا را درک کند که این لفظ، قالب برای این معنا قرار داده شده است. اگرچه این معنا، مجازی بوده ولی الآن می‌خواهد لفظ را ذاتاً- و بدون نیاز به قرینه- دالّ بر این معنا قرار دهد. در اینجا گفته می‌شود: استعمال، محقِّقِ وضع است.[۳۱۱]

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۶۶

مثالی برای تقریب کلام مرحوم آخوند: در مورد نام‌گذاری فرزند، گاهی انسان پس از مشورت با دیگران و تصمیم‌گیری- مثلًا-

می گوید: «نام این فرزند را علی گذاشتم».
ولی گاهی می‌خواهـد دیگران را در مقابل یک عمل انجام شده قرار دهد به‌همین‌جهت با خود فکر می کند و تصـمیم گیری می کند بعـد- مثلًا- می آیـد به همسـرش می گویـد: «علی را بیـاور من ببینم». در اینجا قبلًا هیـچ گونه وضع و جعلی صورت نگرفته و با نفس همین اسـتعمال، وضع درست می‌شود، به عبارت دیگر: اسـتعمال، محقِّق وضع است. قرینه نیز همراه آن است. وقتی می گویـد: «بیاور او را ببینم»، معلوم می‌شود همان بچه را می گوید.

بررسی کلام مرحوم آخوند:

اشاره

با توجه به نکاتی که در ابتدای بحث حقیقت شرعیه مطرح کردیم راه برای این حرف مرحوم آخوند بسته می‌شود ولی ما در اینجا با قطع‌نظر از آن نکات به بررسی کلام مرحوم آخوند می‌پردازیم:

اشکال محقّق نائینی رحمه الله بر مرحوم آخوند:

در استعمالی که مرحوم آخوند مطرح کرد دو جهت وجود دارد: ۱- این استعمال- مثل سایر استعمالات- استعمالِ لفظ در معناست. ۲- با این اسـتعمال، وضعْ تحقّق پیـدا می کنـد و به عبارت دیگر: عُلقه وضـعیه بین لفظ و معنا، می‌خواهـد با این اسـتعمال، تحقّق پیدا کند. محقّق نائینی می‌فرماید: این دو جهت، با یکدیگر قابل جمع نیسـتند و در یک اسـتعمال، نمی‌توانند هر دو تحقّق پیدا کنند. زیرا در جهت اوّل- که این استعمال با سایر
اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۶۷
استعمالات، مشترک است- می‌بینیم مقصود بالذات در استعمالات معمولی، عبارت از معناست و لحاظی که متعلّق به لفظ است تبعی و آلی است. به‌همین‌جهت، در اسـتعمالات معمولی، گویـا انسان معانی را بـدون واسـطه القاء می کنـد. ولی در ارتباط با جهت دوّم، وقتی شـما این اسـتعمال را به عنوان اسـتعمال محقّق وضع مطرح می کنیـد، این اسـتعمال شبیه مقـام وضع- به همان کیفیت متعارف- می‌شود. واضع، وقتی می‌خواهـد لفظی را برای معنایی وضع کند مثلًا می گوید: «وضـعتُ لفظ الإنسان بإزاء الحیوان الناطق». در اینجا واضع، هم حیوان ناطق را به لحاظ اسـتقلالی ملاحظه کرده و هم لفظ «انسان» را و چاره‌ای غیر از این نیست زیرا می‌خواهـد بین لفظ و معنا ایجاد علاقه و ارتباط وضعی بنماید. و در ارتباط با وضع، همان مقداری که معنا استقلال دارد لفظ هم استقلال دارد زیرا لفظ و معنا دو مقوله مستقل می‌باشند و برای ایجاد ارتباط بین آن دو، هم لفظ و هم معنا را باید به‌لحاظ استقلالی لحاظ کند و بین این‌ها عُلقه و ارتبـاط وضـعی برقرار کنـد. در نتیجه، مقام وضع با مقام اسـتعمال فرق دارد و نمی‌توان گفت: در مقام وضع، به الفاظ، لحاظِ تبعی تعلّق می گیرد و آنچه مرحوم آخونـد به‌عنوان اسـتعمال محقّق وضع مطرح کرد، در جهت دومش فرقی با وضع ندارد و هریک از لفظ و معنا باید به‌صورت مسـتقل لحاظ شوند. نتیجه این کلام مرحوم آخوند این می‌شود که در استعمال واحد در ارتباط با لفظ، دو لحاظ داشـته باشـیم، یکی لحاظ اسـتقلالی و دیگری لحاظ تبعی. از این جهت که این اسـتعمال مثل سایر استعمالات است لحاظ لفـظ، تبعی و آلی است و از این جهت که این اسـتعمال ماننـد وضع متعـارف است لحـاظ لفظ، اسـتقلالی است. سـپس محقّق نائینی رحمه الله می‌فرمایـد: چگونه ممکن است در اسـتعمال واحـد دو لحـاظ متغایر و مختلف نسـبت به لفظ داشـته باشـیم؟ بنابراین، آنچه

مرحوم آخوند فرموده محال و ممتنع است.[۳۱۲]
اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۶۸
آیت‌اللَّه خویی «دام ظلّه» نیز اشکال استاد خود- مرحوم نائینی- به مرحوم آخوند را پذیرفته است.[۳۱۳]

جواب اوّل از کلام مرحوم نائینی

اشاره

محقّق عراقی رحمه الله در جواب اشکال فوق فرموده است: لفظی که در باب وضع، مقابل معنا قرار می‌گیرد غیر از لفظی است که در مقام استعمال، در معنا استعمال می‌شود. آنچه در استعمال مورد لحاظ تبعی و آلی قرار می‌گیرد، شخص لفظی است که از دهان مستعمِل بیرون می‌آید، نه کلّ الفاظ او در جاهای دیگر. و آنچه مورد لحاظ استقلالی قرار می‌گیرد، عبارت از معناست. مستعمِل، شخص لفظ «انسان»- که از دهان او بیرون می‌آید- را مورد لحاظ تبعی قرار می‌دهد و به نوع لفظ «انسان» در موارد مختلف، کاری ندارد. بله، ممکن است در جایی به «انسان» هم لحاظ استقلالی تعلّق بگیرد، مثل اینکه از کسی بپرسند: انسان به چه معناست؟ در اینجا «انسان» مورد لحاظ استقلالی است. ولی در باب وضع- حتی در وضعهای معمولی- وقتی پدر می‌گوید: من نام فرزندم را «زید» قرار دادم، شخص لفظ «زید»- که از دهان او بیرون می‌آید- را اسم برای این مولود قرار نداده بلکه نوع لفظ را لحاظ کرده است یعنی هرکس «زید» را بگوید و هر استعمال‌کننده‌ای که بخواهد لفظ «زید» را استعمال کند و هرکس بخواهد نام این فرزند را ببرد، نام «زید» را می‌برد. و خلاصه اینکه: در مقام وضع، آنچه که طرف عُلقه و ارتباط وضعی واقع می‌شود، شخص لفظی که از دهان واضع خارج شده نیست. اگر چنین بود، وضع در مورد دیگران مطرح نبود و فقط در مورد واضع اوّل، مطرح بود یعنی لفظ «انسان» فقط در مورد واضع اوّل- آن‌هم در استعمال واحد- دلالت بر معنا داشت. در حالی که این‌گونه نیست. واضع، وقتی می‌گوید لفظ «انسان» را برای «حیوان
اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۶۹
ناطق» قرار دادم منظورش این است که هرجا و در هر استعمالی و توسط هر متکلّمی و در هر شرایطی که این لفظ اطلاق شود، از آن «حیوان ناطق» اراده می‌شود. محقّق عراقی رحمه الله می‌فرماید: چه اشکالی دارد که در ارتباط با شخص لفظ و مقام استعمال بگوییم: لحاظِ لفظ، تبعی است ولی در ارتباط با مقام وضع- چون طبیعی و نوع لفظ مطرح است- بگوییم: لحاظِ لفظ، استقلالی است؟ به عبارت روشن‌تر: اشکال محقّق عراقی رحمه الله به مرحوم نائینی این است که شما فرمودید: لحاظ آلی و استقلالی در یکجا جمع می‌شود و این اجتماع ممتنع است. ما می‌گوییم: در یکجا اجتماع پیدا نمی‌کنند. طرف حساب در لحاظ آلی، شخص لفظ است و در لحاظ استقلالی، طبیعی و نوع لفظ است و اجتماعی تحقّق ندارد.[۳۱۴]

بررسی کلام محقّق عراقی رحمه الله

ما قبول داریم که در باب وضع، آنچه طرف حساب است طبیعی لفظ است نه شخص لفظ و آنچه در باب استعمال مطرح است شخص لفظ است. ولی بحث این است که در استعمال واحد، آنچه محقّق وضع و ثابت‌کننده وضع در ارتباط با لفظ است آیا شخص لفظ است یا نوع لفظ یا هر دو؟ و از طرف دیگر هم یک معنای مستعمل فیه داریم. آیا در استعمال واحد، سه چیز داریم یا دو چیز؟ در استعمال واحد، گاهی ما دو لفظ داشتیم، مثلًا در جایی که لفظ را اطلاق می‌کرد و اراده می‌کرد نوع آن را- مثل «زیدٌ لفظٌ»- می‌گفتیم: زید، اطلاق شده و نوع آن- یعنی هرجا باشد و در هر لسانی باشد- اراده شده است ولی بالاخره، حد اکثر دو

مطلب داشتیم یکی شخص لفظ «زید» صادر از متکلّم، و دیگری نوع و طبیعی لفظ «زید». آن‌وقت این شخص لفظ «زید»، در نوع آن استعمال شده بود. و حتی گاهی می‌گفتیم: شاید استعمال هم صورت نگرفته باشد، مثل اینکه کسی شخص لفظ «زید» را القاء کند و خصوصیت صدور آن از خود را نادیده بگیرد در این صورت می‌گفتیم: از دایره استعمال بیرون رفته است. ولی در آنجا که وارد

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۷۰

در دایره استعمال می‌کردیم چیزی غیر از شخص لفظ «زید» و نوع آن نبود. مستعمَل، عبارت از شخص و مستعمَل فیه عبارت از نوع بود و مطلب سوّمی در کار نبود. ولی محقّق عراقی رحمه الله فرمود: لحاظ آلی به شخص لفظ و لحاظ استقلالی به نوع و طبیعی لفظ تعلّق می‌گیرد. ما می‌گوییم: یک لحاظ استقلالی هم باید به معنا تعلّق بگیرد، زیرا مستعمل فیه ما همین معنای جدید است. آن‌وقت این سه چیز را چگونه می‌توان لحاظ کرد؟ در ارتباط با مستعمل فیه که می‌گویید: مستعمل فیه، عبارت از معناست. ولی در ارتباط با مستعمَل چه می‌گویید؟ آیا دو مستعمَل تحقّق دارد، هم شخص لفظ و هم طبیعی لفظ؟ یا اینکه باید یک مستعمَل تحقّق داشته باشد که آن‌هم عبارت از شخص لفظ است و اگر با شما مماشات کنیم می‌گوییم: «مستعمَل، طبیعی لفظ است»، امّا چگونه ممکن است در استعمال واحد، جمع بین این دو، تحقّق پیدا کند؟ در مثال «زید لفظ»، مستعمَل عبارت از شخص و مستعمل فیه عبارت از طبیعی بود لذا حساب مستعمَل و مستعمل فیه جدا بود. در اینجا نیز مستعمل فیه، عبارت از معناست و کسی در ارتباط با آن مناقشه‌ای نکرده است. بنابراین هرچه حساب است، در رابطه با مستعمَل است و متعدّد بودن مستعمَل، معنا ندارد بنابراین باید واحد باشد. واحد هم یا شخص است و یا طبیعی و ظاهر این است که مسئله شخص مطرح است. پس مجرّد اینکه طرف حساب در علقه وضعیه، طبیعی لفظ و در استعمال، شخص لفظ است، مشکل ما را حلّ نخواهد کرد.

این برای مواردی خوب است که وضع، با «وَضَعْتُ» حاصل می‌شود و استعمال هم نقش استعمالی خودش را دارد ولی در اینجا که هر دو عنوان استعمال و وضع، اجتماع پیدا کرده‌اند چطور می‌شود که ما طرف معنا را هم طبیعی لفظ قرار دهیم و هم شخص لفظ؟ بنابراین کلام محقق عراقی رحمه الله تمام نیست.

جواب دوّم از کلام مرحوم نائینی

به نظر ما می‌توان در پاسخ کلام مرحوم نائینی گفت:

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۷۱

شما که می‌فرمایید: در استعمالات متعارف، همیشه به لفظ، لحاظ تبعی تعلّق می‌گیرد. ما می‌خواهیم ببینیم علت این مسئله چیست؟ و آیا این مسئله، کلّیت دارد؟ آیا در تمام استعمالات، باید لحاظ متعلّق به لفظ، لحاظی آلی و تبعی باشد به‌گونه‌ای که در مقام خطاب، به لفظ «انسان» بگوید: «تو فقط آلت تفهیم معنا و إفهام مقاصد می‌باشی و نقشی دیگر برای تو مطرح نیست». اگر مسئله این‌طور است پس چرا انسان در سخنرانی‌ها سعی می‌کند کلماتش، زیبا و جالب باشد؟ آیا کسی که مقاله‌ای می‌نویسد تمام تلاشش در ارتباط با محتوای مقاله است؟ یا اینکه چه‌بسا غرض او متعلّق به این است که الفاظ زیبا و جالب و مهیّج و مؤثری را برای همان محتوای مورد نظر خود انتخاب کند. ما نمی‌توانیم به‌طور کلّی بگوییم که در تمام استعمالات، مسأله الفاظ به‌عنوان لحاظ تبعی مورد لحاظ قرار می‌گیرند. موارد، مختلف است گاهی حاجت‌هایی است که انسان سعی می‌کند مطلبی را به سرعت با لفظ مطرح کند، دلش می‌خواهد این مطلب مطرح شود، به هر لفظی باشد.

ولی گاهی مطلب این‌طور نیست بلکه انسان همان‌طوری که به معانی توجّه دارد و لحاظ استقلالی او به معنا تعلّق گرفته است، الفاظ

هم مورد توجّه و لحاظ استقلالی او هستند. و در این باب یک قاعده کلّی وجود ندارد که ما را ملزم کند که باید در جمیع استعمالاتمان، لحاظِ متعلّق به لفظ تبعی باشد به‌طوری که اگر یکجا این قاعده کلّی را مراعات نکردیم از دایره استعمال، خارج شده باشیم. کدام آیه و روایت یا بنای عقلائی این الزام را مطرح کرده است؟ بلکه این مطلب به حسب طبیعت و معمول موارد، فرق می‌کند. بله در اکثر موارد استعمال، لحاظ متعلّق به الفاظ، لحاظ تبعی است ولی گاهی از اوقات خصوصیاتی وجود دارد که موجب می‌شود لحاظ متعلّق به الفاظ، لحاظ استقلالی باشد. لذا گاهی می‌گوییم: فلان سخنران، در استخدام الفاظ جالب و زیبا تخصّص دارد.

درحالی‌که استخدام الفاظ، بدون لحاظ استقلالی آنها امکان ندارد. در نتیجه وقتی ما این کلّیت را از مرحوم نائینی بگیریم می‌گوییم: یکی از مواردی که مناسبت اقتضا می‌کند که لحاظ متعلّق به لفظ، یک لحاظ استقلالی شود جایی است

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۷۲

که استعمال، محقّق وضع است. در نتیجه، جمع بین لحاظ آلی و استقلالی تحقّق پیدا نمی‌کند. اگر این اشکال به کلام مرحوم نائینی پذیرفته شود، کلام مرحوم آخوند خالی از اشکال و مورد قبول خواهد بود. نتیجه بحث در ارتباط با کلام مرحوم آخوند کیفیتی که مرحوم آخوند ذکر کرد، راهی قابل قبول است و در بین عقلاء نیز وجود دارد همان گونه که اشاره کردیم در بین خود ما گاهی نام‌گذاری فرزند به این کیفیت است، یعنی وضع، به‌وسیله استعمال، تحقّق پیدا می‌کند مثل اینکه پدر قبل از اینکه وضعی تحقّق داده باشد می‌گوید: «زید را به من بدهید تا نگاهش کنم». و به این طریق، لفظ زید را برای فرزندش قرار می‌دهد. ولی در اینجا مطلب دیگری مطرح است که در ذیل پیرامون آن بحث می‌کنیم:

بحثی در ارتباط با حقیقی و مجازی بودن استعمال محقّق وضع

اشاره

آیا استعمال محقّق وضع، استعمالی حقیقی است یا نه حقیقی است و نه مجازی؟

ولی اینکه استعمال، مجازی باشد کسی احتمال آن را نداده است زیرا لفظ را بنفسه حاکی از معنا قرار داده و نحوه استعمال لفظ در معنا همان نحوه استعمال لفظ در معنای حقیقی است.

احتمال اوّل: این استعمال، نه حقیقی است و نه مجازی

مرحوم آخوند، معتقد است: این استعمال، نه حقیقی است و نه مجازی، ولی استعمال صحیحی است یعنی ما دلیل نداریم که استعمال صحیح، محدود به حقیقت و مجاز باشد بلکه ممکن است استعمالی داشته باشیم که نه حقیقت باشد و نه مجاز ولی با وجود این، صحیح باشد. همان‌طوری که در استعمال لفظ و اراده نوع و سایر صور

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۷۳

مربوط به آن، به نظر مرحوم آخوند، استعمال لفظ از این قبیل بود. در «زید لفظ» وقتی «زید» را در «نوع» استعمال کردیم آیا نوع زید با معنای زید مناسبتی دارد؟ آیا هیچ‌یک از آن علائقی که در باب مجاز مطرح شده در اینجا وجود دارد؟ لفظ و معنا دو مقوله

متباینند و بین آنها هیچ‌گونه علاقه‌ای از علایق مجازی وجود ندارد. زیرا علایق مجازی، در ارتباط با معانی مطرح است. اگر مشابهت، یک علاقه مجازی است، مشابهت، بین رجل شجاع و اسد برقرار است. در علایق مجازی، پای لفظ در میان نیست. آن‌وقت شما که لفظ زید را می‌گویید و نوعِ لفظی زید را اراده می‌کنید، چه علاقه‌ای بین این نوعِ لفظی و معنای زید- که عبارت از موجود خارجی است- وجود دارد؟ ایشان می‌فرماید: همان‌طور که در اینجا، استعمال، نه حقیقت است و نه مجاز، در باب استعمالِ محقِّق وضع نیز می‌گوییم: اوّلین استعمالی که می‌خواهد وضع را درست کند نه عنوان استعمال حقیقی و نه عنوان استعمال مجازی دارد. ولی در عین حال، صحیح است. خصوصاً روی مبنای ایشان که صحت را به معنای حسن استعمال معنا می‌کند و حسن استعمال، در این موارد محقّق است.[۳۱۵]

احتمال دوّم: این استعمال، حقیقی است

مبنای این احتمال، این است که بین ما نحن فیه و اطلاق لفظ و اراده نوع، فرق بگذاریم و بگوییم: در مورد اطلاق لفظ و اراده نوع، راهی نیست برای اینکه استعمال را استعمال حقیقی بدانیم ولی در اینجا راه هست. اگر ما ادّعا کردیم استعمال محقِّق وضع- یعنی استعمال اوّل- استعمالِ حقیقی است چه تالی فاسدی به دنبال خواهد داشت؟ آیا در استعمال حقیقی شرط است که مسبوق به وضع باشد؟ اگر چنین چیزی مطرح باشد نمی‌شود اوّلین استعمالِ محقّق وضع، جنبه حقیقت داشته باشد ولی

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۷۴

ممکن است گفته شود: چه دلیلی دلالت می‌کند که استعمال حقیقی باید مسبوق به وضع باشد؟ بلکه می‌توان گفت: اگر استعمال، مقارن با وضع هم باشد، در حقیقی بودن آن کفایت می‌کند. و ما دلیلی بر خلاف این معنا نداریم. اگر این مبنا را پذیرفتیم، ممکن است در ما نحن فیه گفته شود: استعمالِ محقِّق وضع، استعمال حقیقی است. ولی در مسئله اطلاق لفظ و اراده نوع، نمی‌توان چنین حرفی زد، آنجا استعمال، محقِّق وضع نیست بلکه خود استعمال آن‌هم محلّ بحث بود. آنجا اطلاق لفظ و اراده نوع بود و نوع هم نوعِ لفظی بود که هیچ مسانختی با معنا ندارد.

نظریه دوّم در ارتباط با کیفیت وضع در حقیقت شرعیّه

اگر کسی کیفیت مذکور در کلام مرحوم آخوند را انکار کرده و بگوید: «هرچند آنچه مرحوم آخوند فرموده است، امکان دارد ولی هر ممکنی واقعیت و ثبوت ندارد و وضع به این کیفیت- که مرحوم آخوند فرمود- تحقّق ندارد». در این صورت، نوبت به وضع تعیّنی می‌رسد.[۳۱۶] آیا کسی می‌تواند وضع تعیّنی را انکار کند و بگوید: کثرت استعمال این الفاظ در معانی مستحدثه به حدّی نرسیده است که این الفاظ، بدون قرینه دلالت بر معانی مستحدثه بنمایند. اگر کسی چنین چیزی بگوید، خلاف واقعیت را گفته زیرا تردیدی نیست که در زمان صادقین علیهما السلام وقتی این الفاظ در لسان ائمّه علیهم السلام و سایر مردم استعمال می‌شده،

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۷۵

همین معانی جدید، اراده می‌شده است بدون اینکه قرینه‌ای همراه آن باشد. کاری به مسأله نقل ائمه علیهم السلام از رسول خدا صلی الله علیه و آله نداریم. الآن هم وقتی ما به روایتی از امام صادق علیه السلام برخورد می‌کنیم و می‌بینیم در آن روایت، لفظ صلاهٔ و صوم و ... وجود دارد، بدون اینکه بحث را مبتنی بر ثبوت یا عدم ثبوت حقیقت شرعیه بنماییم، بدون هیچ تردیدی، معانی

شرعیه را می‌فهمیم و هیچ‌کس نمی‌تواند این معنا را انکار کند. قبل از زمان صادقین علیهما السلام تا زمان امیر المؤمنین علیه السلام نیز به‌همین‌صورت بوده است. آیا می‌توان باور کرد که این الفاظ در زمان خلافت امیر المؤمنین علیه السلام- که فاصله طولانی بیست و پنج سال با رحلت حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله داشت- در معانی جدید ظهور نداشته است؟ یا اینکه باید اطمینان- بلکه یقین- داشته باشیم که در لسان امیر المؤمنین علیه السلام هم ظهور در معانی جدید داشته است و برای دلالتش بر معانی جدید، نیازی به قرینه نداشته است. امّا در زمان رسول خدا صلی الله علیه و آله، یک وقت کثرت استعمال را در لسان خود رسول خدا صلی الله علیه و آله ملاحظه می‌کنیم. آیا در لسان آن حضرت، کثرت استعمال به حدّی رسید که برای این الفاظ، وضعی تعیّنی به‌وجود آورد؟ و یک وقت در لسان مجموعه مسلمانان- اعم از رسول خدا صلی الله علیه و آله و مردم- ملاحظه می‌کنیم. آیا در این مجموعه، کثرت استعمال به حدّی رسید که دلالت این الفاظ بر این معانی بدون نیاز به قرینه باشد؟ این فرض را هم- ظاهراً- نمی‌توان انکار کرد که اگر ما استعمالات را ملاحظه کنیم درمی‌یابیم که این مسئله تحقّق پیدا کرده است. خصوصاً با توجه به این نکته که اگر لفظ صلاهٔ از رسول خدا صلی الله علیه و آله صادر می‌شد، مسلمانان روی اعتقاد به نبوّت که به ایشان داشتند خود را موظّف می‌دانستند دستورات حضرت را عملی کنند، لذا شاید به دنبال این لفظ صلاهٔ، هزاران استعمال دیگر پیش می‌آمد و هرکس مثلًا به دیگری می‌گفت: قال رسول اللّه صلی الله علیه و آله: «صلّ عند رؤیهٔ الهلال». در نتیجه، این واقعیت را نمی‌توان انکار کرد که در مجموعه مسلمانان حتی در زمان رسول خدا صلی الله علیه و آله کثرت استعمال به حدّی رسید که دلالت این الفاظ بر معانی جدید، نیازی به قرینه نداشت.

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۷۶

ولی اگر استعمالات شخص رسول خدا صلی الله علیه و آله را درنظر بگیریم و بخواهیم بگوییم:

کثرت استعمال شخص ایشان به حدّی رسید که دیگر در افاده این معانی، نیازی به قرینه نبود، ادعای چنین چیزی مشکل است. نکته جالب این است که آنچه گفتیم، در کلام مرحوم آخوند نیز مورد اشاره قرار گرفته است. ایشان می‌فرماید: کثرت استعمال، در مجموعه مسلمانان به حدّی رسیده است که بدون نیاز به قرینه بر معنا دلالت کند ولی در خصوص لسان شارع نمی‌توان این کثرت استعمال را پذیرفت.[۳۱۷] این حرف، صحیح است ولی نکته‌ای که در اینجا لازم است ملاحظه شود این است که آیا ثمره عملی بر چه چیز مترتّب است؟ آنچه موجب می‌شود «صلّ عند رؤیهٔ الهلال» را بر معنای مستحدث حمل کنیم، آیا کثرت استعمال در لسان رسول خدا صلی الله علیه و آله به تنهایی چنین نقشی دارد یا اینکه اگر کثرت استعمال در زمان رسول خدا صلی الله علیه و آله به این حدّ نرسیده بود ولی در مجموعه جامعه اسلامی- اعم از رهبر و مردم- این کثرت، به حدّ وضع تعیّنی رسیده بود همین کفایت می‌کند که ما «صلّ عند رؤیهٔ الهلال» در لسان رسول خدا صلی الله علیه و آله را بر معنای جدید حمل کنیم؟ ظاهر این است که همین مقدار کفایت می‌کند و لازم نیست کثرت استعمال در لسان خصوص رهبر، به حدّ وضع تعیّنی برسد. مثال: کلمه بسیجی در فرهنگ انقلاب ما دارای معنای خاصّی است که در لغت به این معنا نیست. آیا این کلمه در لسان حضرت امام خمینی «دام ظلّه» چند بار استعمال شده است که به حدّ وضع تعیّنی رسیده است؟ شاید ایشان بیش از ۵۰ بار استعمال نکرده باشد. ولی استعمال ایشان، ملاک نیست. الآن نزد مردم انقلابی ایران، این کلمه بسیجی- روی کثرت استعمال- به حدّی رسیده است که وقتی اطلاق شود، معنای جدید از آن فهمیده می‌شود. و کسی احتمال نمی‌دهد که از آن، معنای لغوی اراده شود

اصول فقه شیعه، ج ۱، ص: ۵۷۷

این مسئله، نه تنها در لسان مردم است بلکه خود امام بزرگوار «دام ظلّه»- که توجه به موقعیت استعمالی این لفظ در بین توده مردم و جامعه دارد- نیز وقتی این کلمه را می‌فرماید، بر همین معنا حمل می‌شود. اینجا کسی نمی‌تواند بگوید: مگر حضرت امام «دام ظلّه» چند بار کلمه بسیجی را در این معنا استعمال کرده است که به حدّی رسیده باشد که ما را از قرینه بی‌نیاز کند؟ لازم نیست در کلام

ایشان کثرت استعمال باشد بلکه کثرت استعمال در جامعه اسلامی هم کفایت می کند. همان‌طور که ممکن است کسی که برای اولین بار کلمه بسیجی را به کار می‌برد، با توجه به آنچه در جامعه می‌بیند، این لفظ را در معنای جدید استعمال کند. بنابراین آنچه مرحوم آخوند فرمود که «ما وضع تعیّنی در خصوص لسان شارع را قبول نداریم»، حرف صحیحی است ولی ما می گوییم: چنین چیزی لازم نیست بلکه حصول وضع تعیّنی در لسان جامعه اسلامی، برای ثبوت حقیقت شرعیه کفایت می کند، و همان ثمره‌ای که در بحث حقیقت شرعیه گفتیم برآن مترتب می‌شود. اللّهم وفّقنا لما تحبّ و ترضی الحمد للّه ربّ العالمین بهار ۱۳۷۴ [۳۱۸]

---

[۱] (۱)- صاحب کتاب وسائل الشیعهٔ.

[۲] (۱)- مستدرك الوسائل، ج ۱۷، ص ۳۱۵

[۳] (۲)- بحار الأنوار، ج ۲، ص ۲۵۱

[۴] (۳)- تأسیس الشیعهٔ، ص ۳۱۰ و ۳۱۱

[۵] (۱)- محقّق خراسانی، از شاگردان شیخ انصاری است.

[۶] (۱)- المائدهٔ: ۶

[۷] (۱)- المائدهٔ: ۶

[۸] (۱)- البقرهٔ: ۱۸۳

[۹] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۲

[۱۰] (۱)- رجوع شود به: شرح الشّمسیّهٔ، ص ۲۲

[۱۱] (۱)- مناهج الوصول إلی علم الاصول، ج ۱، ص ۳۵ و ۳۶ و تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۵ ذکر این نکته لازم است که حضرت امام« دام ظلّه» در این مقام مطالب دیگری نیز بیان کرده است که به بحثهای آینده ما مربوط می‌شود، مثلًا ایشان می‌فرماید: نسبت بین موضوع علم و موضوعات مسائل، در همه جا به صورت کلّی و مصادیق و طبیعی و افراد نیست، بلکه در بعضی از موارد- مثل علم جغرافیا- به صورت« کلّ و جزء» است. و در بعضی موارد- مثل علم عرفان- موضوع علم با موضوعات مسائل آن، یك چیز است، زیرا موضوع در علم عرفان،« اللَّه» و موضوعات مسائل نیز« اللَّه» است. و نیز ایشان می‌فرماید: ما قبول نداریم که موضوع هر علم« ما یبحث فیه عن عوارضه الذاتیّهٔ» باشد، زیرا موضوع علم فقه،« فعل مکلّف» است ولی بسیاری از مباحث علم فقه، ارتباطی به« فعل مکلّف» ندارد. مثلًا در کتاب ارث، بحث می کنیم که سهم الإرث پسر چقدر است؟ سهم الإرث دختر چقدر است؟ این مباحث چه ربطی به« فعل مکلّف» دارد؟ و نیز در کتاب طهارت می گوییم:« الدم نجس»،« البول نجس» در حالی که موضوع این مسائل،« فعل مکلّف» نیست. و بدون تردید این مسائل از مسائل علم فقه می‌باشند.

[۱۲] (۱)- این قاعده دارای طرف دیگری نیز هست و آن« الواحد لا یصدر منه إلّا الواحد» است قاعده فوق در فلسفه به« قاعده الواحد» مشهور است. رجوع شود به: الحکمهٔ المتعالیهٔ، ج ۲، ص ۲۰۴- ۲۰۹

[۱۳] (۱)- رجوع شود به: محاضرات فی أُصول الفقه، ج ۱، ص ۱۵ و ۱۶.

[۱۴] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۵

[۱۵] (۱)- اعتقادات مجلسی، ص ۲۹.

[۱۶] (۱)- قد اشتهر أنّ تمایز العلوم بعضها عن بعض بتمایز الموضوعات. محاضرات فی أَصول الفقه، ج ۱، ص ۲۵

[۱۷] (۱)- تفصیل بحث درباره« ملاک تمایز علوم» در بحث‌های آینده مطرح خواهد شد.

[۱۸] (۱)- مناهج الوصول إلی علم الاصول، ج ۱، ص ۴۳ و ۴۴ و تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۹.

[۱۹] (۱)- تهذیب المنطق، للتفتازانی: مبحث أجزاء العلوم. و شرح الشّمسیّة، ص ۲۲.

[۲۰] (۲)- در بحث کلیات خمس در منطق،« ذاتی» مقابل« عرض» است و جنس و نوع و فصل به عنوان« کلّی ذاتی» و عرض عام و عرض خاص به عنوان« کلّی عرضی» نامیده می‌شوند.

[۲۱] (۳)- تقسیمات دیگری چون عرض لازم و مفارق، عرض لازم بیّن و غیر بیّن، بیّن بالمعنی الأخص و بالمعنی الأعم نیز برای عرض وجود دارد که ارتباطی به بحث ما ندارد.

[۲۲] (۱)- جزء ماهیت نمی‌تواند اخصّ باشد چون معنای اخصّ بودنِ جزء ماهیت، این است که ماهیتْ بدون آن جزء هم امکان‌پذیر باشد و در این صورت آن جزء نمی‌تواند به عنوان جزء ماهیت مطرح باشد.

[۲۳] (۱)- قضیّه مهمله، قضیه‌ای است که در آن، حکم به اتصال یا تنافی یا رفع یکی از آن دو، در زمانی از زمانها یا حالی از احوال شده باشد، بدون اینکه به عموم یا خصوص احوال یا ازمان نظر داشته باشد، مثل: إذا بلغ الماء کرّاً فلا ینفعل بالملاقاة و مثل: القضیّة إمّا أن تکون موجبةً أو سالبةً. المنطق، مرحوم مظفر، ص ۱۵۹

[۲۴] (۱)- رجوع شود به: کفایة الاصول با حاشیه مرحوم مشکینی، ج ۱، ص ۲. ذکر این نکته لازم است که در حاشیه مرحوم مشکینی، برای عرض نُه قسم ذکر شده است، زیرا ایشان عرض بلاواسطه را بر سه قسم دانسته است: ۱- عرض مساوی با معروض، مثل: تعجب عارض بر انسان ۲- عرض اعمّ از معروض، مثل: جنس عارض بر فصل ۳- عرض، اخصّ از معروض، مثل: فصل عارض بر جنس. و از طرفی مرحوم مشکینی عرض با واسطه خارجی مباین را یک قسم به حساب آورده، اگرچه برای آن دو مثال ذکر کرده است. ولی حضرت استاد« دام ظلّه» عرض بلاواسطه را به عنوان یک قسم و عرض باواسطه خارجی مباین را به عنوان دو قسم مطرح کرده‌اند. بنابراین تعبیر به« هشت قسم» در کلام حضرت استاد« دام‌ظلّه» و نیز جمله« چهار صورت دیگر به نظر مشهور« عرض غریب» است» منافاتی با کلام مرحوم مشکینی ندارد.

[۲۵] (۲)- الحکمة المتعالیة، ج ۱، ص ۳۰

[۲۶] (۳)- مراد از« لذاته» این است که عروض عرض بر معروض، بدون واسطه باشد. قرینه این معنا کلمه« لأمرٍ یساویه» است. بنابراین تصوّر نشود که مراد از ذات، جنس و فصل است.

[۲۷] (۱)- الحکمة المتعالیة، ج ۱، ص ۳۳

[۲۸] (۱)- الحکمة المتعالیة، ج ۱، ص ۳۲ و ۳۳، حاشیه مرحوم سبزواری همراه با« الحکمة المتعالیة» به طبع رسیده است.

[۲۹] (۱)- الحکمة المتعالیة، ج ۱، ص ۳۰- ۳۳، حاشیه علّامه طباطبائی رحمه الله همراه با« الحکمة المتعالیة» به طبع رسیده است.

[۳۰] (۱)- همان گونه که گذشت به نظر مرحوم حاجی سبزواری و مرحوم ملّا صدرا نیز« عرض ذاتی» عرضی است که« بلا واسطة فی العروض» باشد.

[۳۱] (۲)- ممکن است ما بگوییم: علاقه کلّ و جزء در اینجا وجود ندارد، زیرا علاقه کل و جزء دارای شرایطی است که در اینجا تحقّق ندارد. و در چنین صورتی، اسناد باطل بوده و حتی به صورت مجازی نیز صحیح نخواهد بود.

[۳۲] (۱)- از کلام شیخ انصاری رحمه الله- در باب استصحاب رسائل- استفاده می‌شود که« نجاست» همان« وجوب اجتناب» است. رجوع شود به: فرائد الاصول، ج ۲، ص ۶۰۹ ولی به نظر ما این گونه نیست. بلکه شارع در باب دم دو حکم دارد: یکی وضعی و ابتدائی، به عنوان« نجس» و دیگری تکلیفی، به عنوان« وجوب اجتناب» که این حکم در طول حکم اوّل است. در موارد دیگر نیز

این‌چنین است، مثلًا زوجیت، ابتدا به اعتبار شرعی و عقلائی محقق می‌شود سپس شارع می‌گوید:« یجوز للزوج النظر إلی زوجته». نه این که واقعیت زوجیت همان جواز النظر باشد.

[۳۳] (۱)- بدایهٔ الحکمهٔ، ص ۳۵.

[۳۴] (۱)- مناهج الوصول إلی علم الاصول، ج ۱، ص ۳۹- ۴۱ و تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۶- ۸.

[۳۵] (۱)- قد اشتهر أنّ تمایز العلوم بعضها عن بعض بتمایز الموضوعات. محاضرات فی أُصول الفقه، ج ۱، ص ۲۵.

[۳۶] (۱)- نهایهٔ الدرایهٔ، ج ۱، ص ۱۰

[۳۷] (۱)- البته ما، علیت موضوع را نپذیرفتیم و در اینجا برطبق مبنای مشهور بحث می‌کنیم.

[۳۸] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۵

[۳۹] (۲)- البته اشکال در مورد محمولات نیز مطرح است که در بحث‌های بعدی بیان خواهد شد.

[۴۰] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۵

[۴۱] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۵

[۴۲] (۱)- محاضرات فی أُصول الفقه، ج ۱، ص ۲۵ و ۲۶

[۴۳] (۱)- مناهج الوصول إلی علم الاصول، ج ۱، ص ۴۳- ۴۵ و تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۹ و ۱۰.

[۴۴] (۱)- نهایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۱۰- ۱۳

[۴۵] (۱)- شرح المنظومهٔ، قسم الفلسفهٔ، ص ۱۰

[۴۶] (۱)- مثل ترکّب اعتباری که در باب نماز مطرح است. نماز از خصوصیات مختلف ترکیب شده است ولی این ترکّب، یک ترکّب حقیقی نیست زیرا مقولات مختلف قابل اجتماع واقعی نیستند، بلکه ترکّب- در مورد نماز- ترکّبی اعتباری است به لحاظ اینکه شارع مقدّس ملاحظه کرده است که این مجموعه- که به عنوان« صلاهٔ» نام‌گذاری شده- در آثار و اهدافی- مثل معراجیت مؤمن و مقرّبیت کلّ تقی و ...- دخالت دارد.

[۴۷] (۱)- محاضرات فی أُصول الفقه، ج ۱، ص ۲۶- ۲۸

[۴۸] (۱)- مرحوم آخوند فرمود: قد انقدح بما ذکرنا أنّ تمایز العلوم إنّما هو باختلاف الأغراض الداعیهٔ إلی التدوین لا الموضوعات و لا المحمولات. کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۵

[۴۹] (۱)- ممکن است کسی بگوید: در مورد علومی که ثمره عملی ندارند و غرض آنها آگاهی و احاطه است چون این غرض در همه این علوم یکسان است بنابراین تمایز به اغراض را نمی‌توان پذیرفت. پاسخ: متعلّقِ آگاهی و احاطه‌ای که بر علوم مترتب است تفاوت دارد. کسی نمی‌تواند بگوید: بین علم به آمدن زید از سفر و علم به مردن عَمرو تفاوتی وجود ندارد. وقتی متعلّق آگاهی و احاطه فرق کند، علم هم فرق می‌کند. علم به نحو غیر علم به اصول فقه است چون متعلّق آن دو با یکدیگر تفاوت دارند.

[۵۰] (۱)- رجوع شود به: المنهج الجدید فی تعلیم الفلسفهٔ، ج ۱، ص ۶۷ و ۶۸.

[۵۱] (۱)- قال المحقق القمی رحمه الله: أمّا موضوعه فهو ادلّهٔ الفقه و هی الکتاب و السنّهٔ و الإجماع و العقل. قوانین الاصول، ج ۱، ص ۹ قال فی المحاضرات: قیل:« إنّ موضوعه الأدلّهٔ الأربعهٔ بوصف دلیلیتها»، و هذا القول هو مختار المحقق القمی رحمه الله کما هو ظاهر کلامه فی أوّل کتابه، و قد صرّح بذلک فی هامشه علیه. محاضرات فی أُصول الفقه، ج ۱، ص ۲۸

[۵۲] (۱)- الفصول الغرویهٔ فی الاصول الفقهیّهٔ، ص ۱۱

[۵۳] (۲)- همان.

[۵۴] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۶

[۵۵] (۲)- مرحوم آخوند حدود دو سال از محضـر شـیخ انصاری رحمه الله استفاده کرده است، به‌همین‌جهت در کفایه از ایشان به« شیخنا العلامـهٔ» تعبیر می‌کند. ولی شـیخ انصاری رحمه الله متأخر از صاحب فصول رحمه الله است و از نظر زمانی بین صاحب فصول رحمه الله و مرحوم آخوند واقع شده است.

[۵۶] (۳)- فرائد الاصول، ج ۱، ص ۱۵۶

[۵۷] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۶ و ۹

[۵۸] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۹

[۵۹] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۶

[۶۰] (۱)- نهایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۱۵ و ۱۶

[۶۱] (۱)- این مطلب را امام خمینی« دام ظلّه» در درس خود بیان فرموده است و در تهذیب الاصول مطرح نشده است.

[۶۲] (۱)- قوانین الاصول، ج ۱، ص ۵ و الفصول الغرویهٔ فی الاصول الفقهیهٔ، ص ۹ و هدایهٔ المسترشدین، ص ۱۲.

[۶۳] (۱)- قال المحقق الخراسانی قـدس سـره: الرّابع من الوجوه التی أقاموها علی حجّیـهٔ مطلق الظن : دلیل الانسداد و هو مؤلّف من مقـدّمات، یسـتقلّ العقل مع تحقّقها بکفایهٔ الإطاعهٔ الظنّیهٔ حکومهٔ أو کشـفاً علی ما تعرف، و لا یکاد یسـتقلّ بها بدونها، و هی خمسهٔ: أوّلها: إنّه یعلم إجمالًا بثبوت تکالیف کثیرهٔ فعلیّـهٔ فی الشـریعهٔ. ثانیها: إنّه قد انسدّ علینا باب العلم و العلمی إلی کثیر منها. ثالثها: إنّه لا یجوز لنـا إهمالهـا و عـدم التعرض لامتثالها أصـلًا. رابعها: إنّه لا یجب علینا الاحتیاط فی أطراف علمنا، بل لا یجوز فی الجملـهٔ، کما لا یجوز الرجوع إلی الأصـل فی المسألـهٔ، من استصـحاب و تخییر و براءهٔ و احتیـاط، و لاـ إلی فتوی العـالم بحکمهـا. خامسـها: إنّه کـان ترجیـح المرجوح علی الراجـح قبیحاً. فیسـتقل العقل حینئـذٍ بلزوم الإطاعـهٔ الظنّیهٔ لتلک التکالیف المعلومهٔ، و إلّا لزم- بعد انسداد باب العلم و العلمی بهـا- إمّـا إهمالهـا، و إمّا لزوم الاحتیاط فی أطرافها، و إمّا الرجوع إلی الأصل الجاری فی کلّ مسألـهٔ، مع قطع النظر عن العلم بهـا، أو التقلیـد فیها، أو الاکتفاء بالإطاعـهٔ الشـکّیهٔ أو الوهمیّـهٔ مع التمکّن من الظنّیـهٔ. ثمّ قال: و الفرض بطلان کلّ منها .... کفایهٔ الاصول، ج ۲، ص ۱۱۴ و ۱۱۵

[۶۴] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۹ و ۱۰

[۶۵] (۱)- فرائد الاصول، ج ۲، ص ۵۴۴- ۵۴۶، کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۹ و ۱۰ و حاشـیه مرحوم مشکینی بر کفایهٔ الاصول. فرق بین اصول عملیه جاری در شـبهات حکمیه با اصول عملیه جاری در شـبهات موضوعیه، در جای خود بحث خواهد شد ولی در اینجا لازم است به ذکر یکی از تفاوت‌هـای آن دو به‌طور خلاـصه بپردازیم: اصول عملیه‌ای که در شـبهات موضوعیه جاری می‌شونـد در رابطه مسـتقیم با خود مکلّف مقلّد است. او خودش اصل عملی را در شـبهه موضوعیه جاری می‌کنـد. البته فتوا را مجتهـد می‌دهـد و می‌گوید: اگر حالت سابقه مشخص بود، و در زمان بعدی شک در بقاء آن حالت سابقه کردید، استصحاب جاری کنید. این کلّی را مجتهـد می‌گوید ولی یقین و شـکی که موضوع در« لا تنقض الیقین بالشک» است در شـبهات موضوعیه به خود مکلّف مقلّد ارتباط دارد. یعنی وقتی مقلّد، یقین پیدا کرد لباسـش در زمان سابق نجس بوده و سـپس در زمان بعدی شک در بقاء نجاست کرد، خود او استصـحاب را جاری می‌کنـد. در مورد أصالـهٔ الحلّیهٔ نیز اگر مقلّدی مردّد شد که آیا این مایع خمر است یا آب؟ چه‌بسا خود مجتهد در این رابطه شـکی نـدارد و می‌دانـد که مـایع خمر است و یـا مثلًا آب است. ولی در اینجا مقلّد طبـق فتوای مجتهـد- که در چنین مواردی أصالـهٔ الحلیّهٔ جاری می‌شود- أصالـهٔ الحلیّـهٔ را جاری می‌کنـد. ولی در شـبهات حکمیه، یقین و شک مجتهد مطرح است و خود مقلّد- اگر شک کند- نمی‌تواند اصل عملی را جاری کند بلکه وقتی مجتهد مثلًا با بررسی آیات و روایات نتوانست حکم نماز جمعه در زمان غیبت را بدست آورد، در اینجا استصـحاب را جاری کرده و حکم به وجوب نماز جمعه می‌کند. بنابراین، استصحاب در شـبهات حکمیه راهی برای تشـخیص حکم الهی است ولی در شـبهات موضوعیه، حکم الهی آن همان« لا تنقض الیقین بالشک»

است که مجتهد برطبق آن فتوا داده است و مقلِّد، آن را اجرا می کند.

[۶۶] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۹

[۶۷] (۲)- مراد مرحوم مشکینی در حاشیه بر کفایهٔ الاصول است. رجوع شود به: کفایهٔ الاصول با حواشی مرحوم مشکینی، ج ۱، ص ۸

[۶۸] (۱)- کفایهٔ الاصول: ج ۱، ص ۹

[۶۹] (۱)- همان.

[۷۰] (۱)- مناهج الوصول إلی علم الاصول، ج ۱، ص ۴۶ و ۴۷ و تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۱۰ و ۱۱.

[۷۱] (۲)- مناهج الوصول إلی علم الاصول، ج ۱، ص ۴۶ و ۴۷ و تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۱۱.

[۷۲] (۱)- محقق اصفهانی رحمه الله معروف به کمپانی، از اجلّاء شاگردان مرحوم آخوند بوده است و حاشیه‌ای بر کفایهٔ الاصول نوشته است که قسمت عمده آن را در زمان حیات مرحوم آخوند نوشته است.

[۷۳] (۲)- نهایهٔ الدرایهٔ، ج ۱، ص ۱۹

[۷۴] (۱)- أجود التقریرات، ج ۱، ص ۳ و فوائد الاصول، ج ۱، ص ۱۹.

[۷۵] (۱)- نهایهٔ الأفکار، ج ۱، ص ۲۰ نهایهٔ الأفکار تقریرات مرحوم عراقی است که توسط یکی از شاگردان ایشان بنام شیخ محمد تقی بروجردی رحمه الله به رشته تحریر در آمده است. ایشان از نظر تقریرنویسی شاید متخصص‌ترین فرد- در بیان روشن و روان و بدون کم و زیاد- باشد.

[۷۶] (۱)- مناهج الوصول إلی علم الاصول، ج ۱، ص ۵۰ و تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۱۱.

[۷۷] (۲)- محاضرات فی أُصول الفقه، ج ۱، ص ۸

[۷۸] (۱)- یادآوری: قواعد فقهیه بر دو دسته‌اند: الف: آنچه جنبه نوع دارند، ب: آنچه جنبه جنس دارند. قید« استنباط» برای اخراج دسته دوّم است، زیرا دسته اوّل برای بدست آوردن احکام جزئیه بکار می‌روند، به‌همین‌جهت داخل در تعریف علم اصول نیستند. و آنچه احتمال داخل بودن در تعریف را دارد قواعد دسته دوّم می‌باشد که جنبه جنسیت دارند و از آنها حکم کلّی نوعی استفاده می‌شود، مثل قاعده« ما یضمن بصحیحه یضمن بفاسده» که حکم عناوین کلّی- مثل بیع و ...- از آن استفاده می‌شود. و بیع و امثال آن در رابطه با قاعده مذکور عنوان نوعیت دارند. و خود قاعده ما یضمن، به منزله جنس است.

[۷۹] (۱)- محاضرات فی أصول الفقه، ج ۱، ص ۹

[۸۰] (۱)- المائدهٔ: ۶

[۸۱] (۱)- در تهذیب الاصول« فی کبری» نوشته است که ذکر کلمه« فی» صحیح نیست.

[۸۲] (۲)- مناهج الوصول إلی علم الاصول، ج ۱، ص ۵۱ و تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۱۱.

[۸۳] (۱)- الحجّ: ۷۸

[۸۴] (۲)- البقرهٔ: ۱۸۳

[۸۵] (۱)- اجماع منقول به خبر واحد- حتّی نزد کسانی که خبر واحد را حجّت می‌دانند- حجّت نیست.

[۸۶] (۲)- و همین امر، سبب شده است که بحث قیاس را در کتابهای اصولی خود مطرح نکرده‌اند.

[۸۷] (۱)- مناهج الوصول إلی علم الاصول، ج ۱، ص ۵۰- ۵۴ و تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۱۱.

[۸۸] (۱)-« قاعده طهارت» به جهت مسلّم بودن و قلّت مباحثش، در اصول مطرح نشده است ولی از مسائل اصولیه است و« قاعده حلّیت» همان« برائت شرعیه» است که در باب برائت مطرح است.

[۸۹] (۱)- وسائل الشیعهٔ، ج ۱۲، ص ۶۰(باب ۴ من أبواب ما یکتسب به، ح ۴)

[۹۰] (۲)- مستدرک الوسائل، ج ۲، ص ۵۸۳(باب ۳۰ من أبواب النجاسات و الأوانی، ح ۴)

[۹۱] (۳)- اگرچه« قاعده طهارت» به جهت مسلّم بودن و قلّت مباحث، در اصول مطرح نشده است ولی از مسائل اصولیه است و« قاعده حلّیت» همان« برائت شرعیه» است که در باب برائت مطرح است.

[۹۲] (۴)- مناهج الوصول إلی علم الاصول، ج ۱، ص ۵۲ و تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۱۱ و ۱۲.

[۹۳] (۱)- فوائد الاصول، ج ۱، ص ۱۹ و أجود التقریرات، ج ۱، ص ۳

[۹۴] (۱)- این فرق را محقق نائینی رحمه الله به تبعیت از شیخ انصاری رحمه الله- در آنجا که مرحوم شیخ بحث می‌کند آیا استصحاب جزء قواعد فقهی است یا جزء مسائل اصولی؟- ذکر کرده است.

[۹۵] (۲)- فوائد الاصول، ج ۴، ص ۳۰۸- ۳۱۰ و أجود التقریرات، ج ۲، ص ۳۴۴ و ۳۴۵

[۹۶] (۱)- محقّق نائینی رحمه الله این کلام را از شیخ انصاری رحمه الله گرفته است ولی آیت اللّٰه خویی اشاره‌ای به این نکته نکرده است.

[۹۷] (۲)- تردید به جهت اختلاف تعبیرات است. رجوع شود به: وسائل الشیعهٔ، ج ۱۲، ص ۳۵۳(باب ۶ من أبواب الخیار) و نیز رجوع شود به: المکاسب للشیخ الأنصاری، ص ۲۷۷ و ۲۷۸

[۹۸] (۳)- محاضرات فی أُصول الفقه، ج ۱، ص ۱۰ و ۱۱

[۹۹] (۱)- محاضرات فی أُصول الفقه، ج ۱، ص ۸- ۱۰

[۱۰۰] فاضل موحدی لنکرانی، محمد، اصول فقه شیعه - قم، چاپ: اول، ۱۳۸۱ ش.

[۱۰۱] (۱)- مناهج الوصول إلی علم الاصول، ج ۱، ص ۵۱ و ۵۲ و تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۱۱

[۱۰۲] (۱)- گفته می‌شود: اخیراً در غرب فلسفه‌ای به نام« فلسفه الفاظ» پایه‌ریزی شده و مسائل را از روی ریشه‌یابی الفاظ، مورد بحث قرار می‌دهد، و این گویا ناشی از توهّم ارتباط ذاتی بین الفاظ و معانی است.

[۱۰۳] (۱)- مناهج الوصول إلی علم الاصول، ج ۱، ص ۵۶ و تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۱۴

[۱۰۴] (۱)- محاضرات فی أُصول الفقه، ج ۱، ص ۳۲ و ۳۳

[۱۰۵] (۱)- البقرهٔ: ۳۱

[۱۰۶] (۱)-(وَ عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْماءَ کُلَّها، ثُمَّ عَرَضَهُمْ ...)، این جمله اشعار دارد بر اینکه اسماء نامبرده و یا مسمّاهای آنها موجوداتی زنده و دارای عقل بوده‌اند، که در پس پرده غیب قرار داشته‌اند و به‌همین‌جهت علم به آنها غیر آن نحوه علمی است که ما به اسماء موجودات داریم، چون اگر از سنخ علم ما بود، باید بعد از آنکه آدم به ملائکه خبر از آن اسماء داد، ملائکه هم مثل آدم دانای به آن اسماء شده باشند و در داشتن آن علم با او مساوی باشند برای این که هرچند در این صورت آدم به آنان تعلیم داده ولی خود آدم هم به تعلیم خدا آن را آموخته بود. پس دیگر نباید آدم اشرف از ملائکه باشد و اصولًا نباید احترام بیشتری داشته باشد و خدا او را بیشتر گرامی بدارد و ای‌بسا ملائکه از آدم برتری و شرافت بیشتری می‌داشتند.

و نیز اگر علم نامبرده از سنخ علم ما بود، نباید ملائکه به صرف اینکه آدم علم به اسماء دارد قانع شده باشند و استدلالشان باطل شود، در ابطال حجّت ملائکه این چه استدلالی است که خدا به یک انسان مثلًا علم لغت بیاموزد و آنگاه وی را به رخ ملائکه مکرّم خود بکشد و به وجود او مباهات کند و او را بر ملائکه برتری دهد، با اینکه ملائکه آن‌قدر در بندگی او پیش رفته‌اند که(لا یَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَ هُمْ بِأَمْرِهِ یَعْمَلُونَ) یعنی:« از سخن خدا پیشی نمی‌گیرند و به امر او عمل می‌کنند»(سوره انبیاء، آیه ۲۷)، آنگاه به این بندگان پاک خود بفرماید: که این انسان جانشین من و قابل کرامت من هست و شما نیستید؟ آنگاه اضافه کند که اگر قبول

ندارید و اگر راست می گوئید که شایسته مقام خلافتید و یا اگر درخواست این مقام را می کنید، مرا از لغت‌ها و واژه‌هائی که بعدها انسانها برای خود وضع می کنند، تا به وسیله آن یکدیگر را از منویات خود آگاه سازند، خبر دهید. علاوه بر اینکه اصلًا شرافت علم لغت مگر جز برای این است که از راه لغت، هر شنونده‌ای به مقصد درونی و قلبی گوینده پی ببرد؟ و ملائکه بدون احتیاج به لغت و تکلّم و بدون هیچ واسطه‌ای، اسرار قلبی هرکسی را می‌دانند، پس ملائکه یک کمالی ما فوق کمال تکلّم دارند. و سخن کوتاه آنکه معلوم می‌شود آنچه آدم از خدا گرفت و آن علمی که خدا به وی آموخت، غیر آن علمی بود که ملائکه از آدم آموختند، علمی که برای آدم دست داد، حقیقت علم به اسماء بود، که فراگرفتن آن برای آدم ممکن بود و برای ملائکه ممکن نبود و آدم اگر مستحق و لایق خلافت خدایی شد، به خاطر همین علم به اسماء بوده، نه به خاطر خبر دادن از آن وگرنه بعد از خبر دادنش، ملائکه هم مانند او باخبر شدند، دیگر جا نداشت که باز هم بگویند: ما علمی نداریم،(سُبْحانَکَ لا عِلْمَ لَنا، إِلَّا ما عَلَّمْتَنا) یعنی: « منزهی تو، ما جز آنچه تو تعلیممان داده‌ای چیزی نمی‌دانیم». از آنچه گذشت روشن شد، که علم به اسماء آن مسمّیات، باید طوری بوده باشد که از حقایق و اعیان وجودهای آنها کشف کند، نه صرف نامها، که اهل هر زبانی برای هر چیزی می گذارند، پس معلوم شد که آن مسمّیات و نامیده‌ها که برای آدم معلوم شد، حقایقی و موجوداتی خارجی بوده‌اند، نه چون مفاهیم که ظرف وجودشان تنها ذهن است و نیز موجوداتی بوده‌اند که در پس پرده غیب، یعنی غیب آسمانها و زمین نهان بوده‌اند و عالم شدن به آن موجودات غیبی، یعنی آن‌طوری که هستند، از یک‌سو تنها برای موجود زمینی ممکن بوده، نه فرشتگان آسمانی و از سوی دیگر آن علم در خلافت الهیه دخالت داشته است. کلمه(اسماء) در جمله(وَ عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْماءَ کُلَّها)، از نظر ادبیات، جمعی است که الف و لام بر سرش درآمده و چنین جمعی به تصریح اهل ادب افاده عموم می کند، علاوه بر اینکه خود آیه شریفه با کلمه(کُلَّها/ همه‌اش) این عمومیت را تأکید کرده است. در نتیجه مراد به آن، تمامی اسمائی خواهد بود که ممکن است نام یک مسمّا واقع بشود، چون در کلام، نه قیدی آمده و نه عهدی، تا بگوئیم مراد، آن اسماء معهود است. از سوی دیگر کلمه:(عَرَضَهُمْ/ ایشان را بر ملائکه عرضه کرد)، دلالت می کند بر این که هریک از آن اسماء- یعنی مسمای به‌آن اسماء- موجودی دارای حیات و علم بوده‌اند و در عین اینکه علم و حیات داشته‌اند، در پس حجاب غیب، یعنی غیب آسمانها و زمین قرار داشته‌اند. اگرچه اضافه غیب به آسمانها و زمین، ممکن است در بعضی موارد اضافه تبعیضی باشد، و لکن از آنجا که مقام آیه شریفه مقام اظهار تمام قدرت خدای تعالی و تمامیت احاطه او و عجز ملائکه و نقص ایشان است، لذا لازم است بگوئیم اضافه نامبرده- مانند اضافه در جمله خانه زید- اضافه ملکی باشد.

در نتیجه می‌رساند: که اسماء نامبرده اموری بوده‌اند که از همه آسمانها و زمین غایب بوده و به‌کلّی از محیط کون و وجود بیرون بوده‌اند. وقتی این جهات نامبرده را در نظر بگیریم، یعنی عمومیت اسماء را و اینکه مسمّاهای به آن اسماء دارای زندگی و علم بوده‌اند و اینکه در غیب آسمانها و زمین قرار داشته‌اند، آن‌وقت با کمال وضوح و روشنی همان مطلبی از آیات مورد بحث استفاده می‌شود، که آیه ۲۱ سوره حجر:(وَ إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلا عِنْدَنا خَزائِنُهُ وَ ما نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ) یعنی:« هیچ‌چیز نیست مگر آنکه نزد ما خزینه‌های آن هست و ما از آن خزینه‌ها نازل نمی‌کنیم، مگر به اندازه معلوم»، در صدد بیان آن است. چون خدای سبحان در این آیه خبر می‌دهد به اینکه آنچه از موجودات که کلمه(شیء/ چیز) برآن اطلاق بشود و در وَهْم و تصوّر درآید، نزد خدا از آن چیز خزینه‌هائی انباشته است، که نزد او باقی هستند و تمام شدنی برایشان نیست و به هیچ مقیاسی هم قابل سنجش و به هیچ حدی قابل تحدید نیستند و سنجش و تحدید را در مقام و مرتبه انزال و خلقت می‌پذیرند و کثرتی هم که در این خزینه‌ها هست، از جنس کثرت عددی نیست، چون کثرت عددی ملازم با تقدیر و تحدید است، بلکه کثرت آنها از جهت مرتبه و درجه است. حاصل کلام این که: این موجودات زنده و عاقلی که خدا بر ملائکه عرضه کرد، موجوداتی عالی و محفوظ نزد خدا بودند، که در پس حجاب‌های غیب محجوب بودند و خداوند با خیر و برکت آنها هر اسمی را که نازل کرد، در عالم نازل کرد و هرچه که در

آسمانها و زمین هست از نور و بهای آن مشتق شده است و آن موجودات با اینکه بسیار و متعددند، در عین حال تعدد عددی ندارند، و این‌طور نیست که اشخاص آنها با هم متفاوت باشند، بلکه کثرت و تعدد آنها از باب مرتبه و درجه است و نزول اسم از ناحیه آنها نیز به این نحو نزول است.

(ترجمه تفسیر المیزان، ج ۱، ص ۱۸۰- ۱۸۲، با اندکی تصرّف).

[۱۰۷] (۱)- الرّوم: ۲۲

[۱۰۸] (۱)- جعل تکوینی، مربوط به مقام خلقت خداوند است. بنابراین، اطلاق جاعل بر خداوند به اعتبار خالق بودن اوست. و جعل تشریعی، مربوط به مقام قانون‌گذاری خداوند است که خداوند برای بشر، احکام و قوانینی را جعل می‌کند. و اطلاق جاعل بر خداوند به اعتبار مشرِّع بودن اوست.

[۱۰۹] (۲)- در انسانی که به او الهام می‌شود، خصوصیات نبی- مثل عصمت- لازم نیست.

[۱۱۰] (۱)- فوائد الاصول، ج ۱، ص ۳۰ و أجود التقریرات، ج ۱، ص ۱۱ و ۱۲

[۱۱۱] (۱)- الرّوم: ۲۲

[۱۱۲] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۱۰

[۱۱۳] (۱)- الأنبیاء: ۲۲

[۱۱۴] (۲)- مؤید این مطلب این است که مرحوم آخوند در بحث ملازمه بین وجوب ذی المقدّمه و وجوب مقدّمه، وقتی مسأله اصل را مطرح می‌کند می‌فرماید: کسی نگوید:« در مورد شک، به استصحاب عدم ملازمه تمسک می‌کنیم»، زیرا ملازمه اگر تحقّق داشته باشد ازلی است و الّا تحقّقی ندارد.

[۱۱۵] (۳)- محاضرات فی أُصول الفقه، ج ۱، ص ۳۸ و ۳۹

[۱۱۶] (۱)- محاضرات فی أُصول الفقه، ج ۱، ص ۳۸ و ۳۹

[۱۱۷] (۲)- الأنبیاء: ۲۲

[۱۱۸] (۱)- صاحب منتهی الاصول، مرحوم سید حسن بجنوردی از شاگردان محقق عراقی رحمه الله و محقق نائینی رحمه الله است.

[۱۱۹] (۲)- در بحث‌های آینده خواهیم گفت: قضیه حملیّه گاهی به‌صورت« زیدٌ قائمٌ» و گاهی به‌صورت« زیدٌ له القیام» است و در قضیّه حملیّه نوع اوّل، نسبت وجود ندارد.

[۱۲۰] (۱)- در امور اعتباریه، گاهی بین عقلاء و شرع، اختلاف وجود دارد مثلًا عقلاء بین زن و مردی زوجیت را اعتبار می‌کنند ولی شارع به ملاحظه شرایطی که در نظر می‌گیرد، زوجیت را اعتبار نمی‌کند. و نیز عقلاء در مورد خمر اعتبار ملکیت می‌کنند ولی شارع مقدّس ملکیت را اعتبار نمی‌کند.

[۱۲۱] (۲)- مستدرک الوسائل، ج ۹، ص ۴۱۰(باب ۳۸ من أبواب الطواف، ح ۲).

[۱۲۲] (۳)- وسائل الشیعهٔ، ج ۱۷، ص ۲۹۲(باب ۲۸ من أبواب الأشربهٔ المحرّمهٔ، ح ۱).

[۱۲۳] (۱)- منتهی الاصول، ج ۱، ص ۱۵ و ۱۶

[۱۲۴] (۱)- چون گاهی انسان با وجود اینکه می‌تواند معنایی را از طریق لفظ تفهیم کند ولی با اشاره می‌فهماند. که این خارج از دایره تعهّد است.

[۱۲۵] (۱)- محاضرات فی أُصول الفقه، ج ۱، ص ۴۴- ۴۹

[۱۲۶] (۱)- ظاهراً مراد حضرت استاد« دام‌ظلّه» از« بزرگان دیگر» مرحوم محقق رشتی در« بدائع الأفکار» و مرحوم حائری در« درر الفوائد» است. رجوع شود به: مناهج الوصول إلی علم الاصول، ج ۱، ص ۵۸

[۱۲۷] (۱)- تفصیل این بحث در باب اوامر مطرح می گردد.

[۱۲۸] (۱)- نهایهٔ الدرایهٔ، ج ۱، ص ۲۰- ۲۴

[۱۲۹] (۱)- محاضرات فی أُصول الفقه، ج ۱، ص ۴۴

[۱۳۰] (۱)- ظاهر این است که تصوّر معنای کلّی- در مقام وضع- نیاز به ملاحظه جهات منطقی آن مثل جنس و فصل و ... ندارد بلکه شناخت اجمالی آن کافی است و همین مقدار که مثلًا بدانند انسان در مقابل بقر و غنم و ... است، برای وضع کفایت می کند. در اعلام شخصیّه نیز همین‌طور است، پدر در مقام نام‌گذاری فرزند خود به تمام خصوصیات او توجّه ندارد اگرچه خصوصیات، در تشخصات فردی او دخالت دارد ولی در وضع نقشی ندارد، بلکه همین مقدار که فرزند اوست برای او اسم‌گذاری می کند.

[۱۳۱] (۱)- شرح المنظومهٔ، قسم المنطق، ص ۴۹

[۱۳۲] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۱۰- ۱۳

[۱۳۳] (۱)- مناهج الوصول إلی علم الاصول، ج ۱، ص ۵۹ و ۶۰ و تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۱۵ و ۱۶

[۱۳۴] (۱)- بنابراین عناوینی چون ملکیت و زوجیت در اینجا مورد بحث نیستند.

[۱۳۵] (۱)- مراد از اعتباری این است که مابازاء خارجی ندارد یعنی امکان، قابل حسّ و لمس نیست به خلاف عرض.

[۱۳۶] (۱)- تهذیب المنطق، ص ۵۷

[۱۳۷] (۱)- محاضرات فی أُصول الفقه، ج ۱، ص ۵۰- ۵۱

[۱۳۸] (۱)- فرق این جواب با آنچه آیت‌اللَّه خویی« دام ظلّه» فرمود این است که جواب آیت‌اللَّه خویی« دام ظلّه» مبتنی بر این بود که بین کلّیات متأصّله و کلّیاتی که از افراد انتزاع شده‌اند فرق وجود دارد. ولی این جواب مبتنی بر این است که بین کلّی‌ها فرقی نیست بلکه همه کلّی‌ها را با دو دید و نظر می‌توانیم لحاظ کنیم که بنا بر یکی از آن دو دید، کلّی، حاکی از افراد است و بنا بر دیگری حاکی نیست.

[۱۳۹] (۱)- موضوع له در« وضع عام موضوع له عام» یک چیز- که همان معنای عام است- می‌باشد ولی در« وضع عام موضوع له خاص»، به عدد افراد عام و طبیعت، دارای تعدّد است.

[۱۴۰] (۲)- فرق بین« مشترک لفظی» و« مشترک معنوی» این است که موضوع له در« مشترک معنوی» یک چیز- که همان قدر جامع است- می‌باشد ولی در« مشترک لفظی»، موضوع له، به عدد معانی، متعدد است.

[۱۴۱] (۱)- از جمله آنان مرحوم مشکینی، مرحوم قوچانی، مرحوم بروجردی، مرحوم اصفهانی و مرحوم عراقی است. رجوع شود به: کفایهٔ الاصول با حاشیه مرحوم مشکینی، ج ۱، ص ۱۲، کفایهٔ الاصول با حاشیه مرحوم قوچانی، ص ۷ و ۱۰، لمحات الاصول، ص ۲۳، نهایهٔ الدرایهٔ، ج ۱، ص ۲۴ و نهایهٔ الأفکار، ج ۱، ص ۳۷.

[۱۴۲] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۱۰

[۱۴۳] (۲)- شرح المنظومهٔ، قسم المنطق، ص ۴۹

[۱۴۴] (۱)- نهایهٔ الأفکار، ج ۱، ص ۳۷

[۱۴۵] (۱)- مرحوم آخوند به این مطلب اشاره کرده ولی دیگران تصریح کرده‌اند. رجوع شود به: کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۱۳

[۱۴۶] (۲)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۱۰ و ۱۳ رجوع شود به: نظریه اوّل در همین بحث.

[۱۴۷] (۳)- در دوره قبل، پاسخ مرحوم آخوند و شاگردانشان به قائلین به امکان را پذیرفتیم ولی اکنون با دقت بیشتری که در مسئله به‌عمل آمد معتقد به امکان قسم چهارم می‌باشیم.

[۱۴۸] (۱)- نهایهٔ الأفکار، ج ۱، ص ۳۷

[۱۴۹] (۱)- این معنا در اصطلاح،« ماهیت لا بشرط مقسمی» نامیده می‌شود.

[۱۵۰] (۱)- مقالات الاصول، ج ۱، ص ۷۲- ۷۵

[۱۵۱] (۲)- المنطق للمظفّر رحمه الله، ص ۱۰۱

[۱۵۲] (۱)- تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۱۶- ۱۹

[۱۵۳] (۱)- در منطق، برای بعضی از قضایا، جهت ذکر کرده‌اند، مثلًا: قضیّه« الإنسان حیوان ناطق» قضیّه ضروریه است و« حیوان ناطق» برای« انسان» ضرورت دارد یعنی قابل انفکاک از انسان نیست و قضیّه« الإنسان موجود» قضیّه ممکنه است زیرا« وجود» برای« انسان» ضرورت ندارد بلکه ممکن است باشد و ممکن است نباشد.

[۱۵۴] (۱)- طبق ترتیب بحث، باید در اینجا مسأله« وضع حروف» را مطرح کنیم، ولی با توجّه به مفصّل بودن مباحث وضع حروف، ابتدا« وضع شخصی و نوعی» را مورد بحث قرار می‌دهیم.

[۱۵۵] (۱)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۲۴

[۱۵۶] (۲)- مقالات الاصول، ج ۱، ص ۷۱

[۱۵۷] (۱)- محاضرات فی أُصول الفقه، ج ۱، ص ۱۱۱- ۱۱۳

[۱۵۸] (۱)- بحث در مورد وضع حروف، بحث مفصّلی است و علاوه بر پرورش اذهان، ثمراتی نیز برآن مترتب است، مثلًا- در واجب مشروط- اگر مولا بگوید:« أکرم زیداً إن جاءك»، بحث است که آیا شرط، مربوط به هیئت« أکرم» است یا مربوط به مادّه آن؛ اگر به مادّه- یعنی إکرام- مربوط باشد، مادّهٔ معنایی اسمی است و اطلاق و تقیید در مورد آن ممکن است، ولی اگر قید به هیئت مربوط باشد، هیئت، معنای حرفی است و اگر معنای حرفی معنایی عام باشد قابل تقیید است ولی اگر معنایی خاص باشد قابلیت تقیید آن محلّ اشکال است. البته ترتّب این ثمره، خالی از اشکال نیست ولی مسئله، فی‌نفسه مهم است و نیز ثمراتی در باب مفاهیم- در مورد ادات شرط که از حروفند- مطرح است، که آیا ادات شرط اطلاق دارند یا نه؟

[۱۵۹] (۱)- این قول، ابتدا توسط عضدی در شرحی که بر مختصر الاصول ابن حاجب نوشته است مطرح گردیده و محقق شریف در حاشیه مطوّل و حاشیه‌ای که بر شرح مختصر الاصول نوشته آن را پذیرفته و تحقیقی در مورد آن ارائه داده است. جماعتی از اصولیین- مانند صاحب معالم، صاحب قوانین و صاحب فصول- به تبعیت از سید شریف، این قول را پذیرفته‌اند و در کتاب عنایهٔ الاصول آن را مشهور بین متأخرین دانسته است. ولی مرحوم آخوند آن را نپذیرفته و می‌فرماید:« اما الوضع العام و الموضوع له الخاص فقد توهّم أنّه وضع الحروف و ما أُلحق بها من الأسماء ...» کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۱۳ رجوع شود به: معالم الدین، ص ۱۲۸، قوانین الاصول، ج ۱، ص ۲۸۹، الفصول الغرویهٔ، ص ۱۶، عنایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۲۱، البحث النحوی عند الاصولیین، ص ۲۲۰- ۲۲۲، المطوّل مع حاشیهٔ السید الشریف، ص ۳۷۲- ۳۷۴ بدائع الأفکار للمحقّق الرشتی، ص ۴۱.

[۱۶۰] (۱)- در مورد کلام مرحوم رضی، در ذیل قول سوّم بحث خواهیم کرد.

[۱۶۱] (۱)- در مورد انسان- که یک مفهوم کلّی است- دو جور جزئیت متصوّر است: الف- جزئیات خارجی که همان مصادیق خارجی انسان می‌باشند. ب- جزئیات ذهنی که همان تصور مفهوم انسان است، مثلًا مستعمِل وقتی می‌خواهد لفظ انسان را استعمال کند؛ استعمال، نیاز به تصوّر لفظ و معنا دارد. ما وقتی معنای انسان را تصوّر کنیم، در ذهن ما وجودی از انسان تحقّق پیدا کرده است، به‌طوری که اگر برای بار دوّم تصور کنیم، یک وجود ثانوی تحقّق پیدا می کند و ... تا جایی که اگر یک متکلّم در سخنرانی خود بیست بار لفظ انسان را بکار ببرد، بیست وجود ذهنی انسان در ذهن او محقّق شده است و امکان ندارد بدون تصوّر ذهنی معنا، لفظ را به زبان بیاورد و وقتی معنا در ذهن می‌آید، مثل این است که در خارج آمده است. پس همان‌طور که وجودات خارجی مفهوم انسان دارای تکثرند، وجودات ذهنی آن نیز به تناسب استعمال و غیره تکثر پیدا می کنند.

[۱۶۲] (۱)- شرح الكافیة للمحقّق الرضی رحمه الله، ج ۲، ص ۳۱۹.

[۱۶۳] (۲)- البته مـا در تعبیراتمـان از« جزئیت ذهنیه» به« لحـاظ» تعبیر می‌کنیم، زیرا جزئی ذهنی همـان تصور و لحاظ است ولی نه لحاظ مطلق بلکه لحاظ معنا به عنوان حالت و وصف برای غیر.

[۱۶۴] (۱)- مراد از اسم در اینجـا، اعم از اسم و فعـل است. یعنی در حقیقت این همـان اسـمی است که نحویین آن را مقابل حرف قرار می‌دهنـد و می‌گویند: الحرف ما دلّ علی معنیً فی غیره و الاسم ما دلّ علی معنیً فی ذاته و اشاره‌ای به فعل نمی‌کنند. در نتیجه، مباحثی که در اینجا در مورد اسم مطرح می‌کنیم در مورد فعل هم جریان دارد.

[۱۶۵] (۱)- لئالی الأخبار، ج ۳، ص ۳۴۳

[۱۶۶] (۲)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۱۳- ۱۵

[۱۶۷] (۱)- بحارالأنوار، ج ۷۵، ص ۹۶، ح ۱۸

[۱۶۸] (۲)- ظاهرا مراد حضـرت استاد« دام ظلّه»، مرحوم مشکینی در حاشیه بر کفایة الاصول است. رجوع شود به: کفایة الاصول با حواشی مرحوم مشکینی، ج ۱، ص ۱۵

[۱۶۹] (۱)- این اشکال، همان اشکال سوّمی است که بر احتمال اوّل وارد کردیم.

[۱۷۰] (۲)- ما در بحث مجاز خواهیم گفت که استعمال مجازی، استعمال در غیر ما وضع له نیست.

[۱۷۱] (۳)- چون به نظر مرحوم آخوند استعمال مجازی، استعمال در غیر ما وضع له است ولی استعمال« من» در« ابتداء» و عکس آن، استعمال در ما وضع له است.

[۱۷۲] (۱)- یادآوری: مراد از« اسم» در اینجا اعم از« اسم» و« فعل» اصطلاحی است یعنی« اسم» در اینجا مقابل« حرف» است.

[۱۷۳] (۲)- البقرة: ۱۸۷

[۱۷۴] (۳)- محاضرات فی أُصول الفقه، ج ۱، ص ۵۷

[۱۷۵] (۱)- محاضرات فی أُصول الفقه، ج ۱، ص ۵۸

[۱۷۶] (۱)- همـان گونه که اشاره شـد قول دوّم نیز به مرحوم رضـی نسـبت داده شـده است و جهت آن این است که کلام مرحوم رضـی در شـرح کافیه، دارای دو احتمال است. ظاهراً دو احتمالی که حضـرت استاد« دام ظلّه» مطرح فرموده‌اند به اعتبار صدر و ذیل کلاـم محقق رضـی رحمه الله است. از صـدر کلام مرحوم رضـی اسـتفاده شـده که حروف دارای معنا هسـتند و معنای آنها با معانی اسم‌های هم سـنخ آنها یکی است و این احتمال با نظریه دوّم موافق است. و از ذیل کلام ایشان اسـتفاده شـده که حروف دارای معنا نیسـتند و فقـط به عنوان علامت می‌باشـند و این موافق با نظریه سوّم است. محقق رضـی رحمه الله می‌فرمایـد: إنّ معنی« مِنْ» الابتـداء فمعنی« مِنْ» و معنی لفظ الابتـداء سواء إلّا أنّ الفرق بینهما أنّ لفظ الابتـداء لیس مـدلوله مضـمون لفظ آخر بل مدلوله معناه الذی فی نفسه مطابقـة و معنی« من» مضـمون لفـظ آخر ینضـاف ذلـک المضـمون إلی معنی ذلـک اللفظ الأصـلی فلهـذا جاز الإخبار عن لفظ الابتـداء، نحو:« الابتـداء خیر من الانتهاء» و لم یجز الإخبار عن« مِنْ» لأنّ الابتـداء الذی هو مدلولها فی لفظ آخر فکیف یخبر عن لفظ لیس معنـاه فیه بل فی لفظ غیره و إنّما یخبر عن الشـیء باعتبار المعنی الـذی فی نفسه مطابقـة فالحرف وحـده لا معنی له أصـلا إذ هو کالعلم المنصوب بجنب شـیء لیدلّ علی أنّ فی ذلک الشـیء فائدة ما فإذا أُفرد عن ذلک الشـیء بقی غیر دالّ علی معنیً أصلًا. شرح الکافیة، ج ۱، ص ۱۰ و ج ۲، ص ۳۱۹ ولی بعضـی از محققین وجود احتمال دوّم در کلام مرحوم رضی را نفی کرده و می‌گوید: لم یقل الرضـی:« إنّ الحرف لا معنی له أصـلا» کما نسـبوا إلیه، و إنّما قال:« فالحرف وحده لا معنی له أصلا» فحذفت کلمة« وحده» التی تشـکل فارقـا بین رأیه و رأیهم و اقتطع من النّص الـذی نقلوه عنه مـا یوضـح هـذا الرأی، فـإنّ الرضـی بعـد أن قال:« و إنّما هو کالعلم المنصوب بجنب شیء لیدلّ علی أنّ فیه فائدة ما» قال:« فإذا أُفرد عن ذلک الشیء بقی غیر دالّ علی معنی أصلا، فظهر بهذا أنّ المعنی

الإفرادی للاسم و الفعل فی أنفسهما و للحرف فی غیره» أی إنّ هناک معنیً إفرادی لکلّ من الإسم و الفعل و الحرف فی مقابل معانیها الترکیبیهٔ، إلّا أنّ المعنی الإفرادی للاسم و الفعل فی أنفسهما سواء أُفردا أم دخلا فی ترکیب. فزیدٌ یدلّ علی الذات المعلومهٔ سواء دخل فی جملهٔ« قام زید» أم لم یدخل، و لکنّه لا یدلّ علی معناه الترکیبی- أی کونه فاعلا- إلّا مع غیره. أمّا الحرف فإنّ معناه الإفرادی(الابتداء) هو نفس المعنی الترکیبی لأنّه لا یظهر إلّا ضمن جملهٔ« سرت من البصرهٔ» فإذا أُفرد عنها لم یدلّ علی شیء ... و هذا الکلام لا ینتهی إلی ما یریدون من إنکار معناه أصلا. البحث النحوی عند الاصولیّین: ص ۲۱۵

[۱۷۷] (۱)- بحارالأنوار، ج ۴۰، ص ۱۶۲(باب ۹۳ من تاریخ أمیر المؤمنین علیه السلام)

[۱۷۸] (۲)- فوائد الاصول، ج ۱، ص ۳۷- ۵۱

[۱۷۹] (۱)- محقق اصفهانی رحمه الله به حسب اصطلاحی که دارد، از وجود اعراض(قسم سوّم) به« وجود رابطی» و از قسم چهارم به« وجود رابط» تعبیر می‌کند و می‌فرماید: معنای« وجود رابط» این نیست که رابط، با قطع‌نظر از وجود، دارای حقیقت است- هرچند در عالم ماهیت- بلکه قسم چهارم اصلًا بدون ماهیت است و این تنها مرتبه ضعیفی از وجود است و هیچ واقعیتی غیر از این مرتبه ضعیف ندارد. اضافه کلمه« وجود» به« رابط» غیر از اضافه« وجود» به« انسان» یا« بیاض» است. و این اضافه- در حقیقت- اضافه بیانیّه است یعنی وجودی که حقیقتِ آن، عینِ ارتباط است. ارتباط هم، یک معنای نسبی و اضافی است و متقوّم به دو شیء است. و این واقعیت با اینکه مرحله‌ای از وجود در آن تحقق دارد، از مقام وجود جوهر و وجود عرض به مراتب پایین‌تر است، زیرا عرض، در عالم مفهومیت دارای استقلال بود. اگر کسی کتاب لغت را باز کند و بخواهد مفهوم بیاض را بفهمد، نیازی به جسم ندارد. بیاض، در وجود خارجی، به جسم و معروض نیاز دارد نه در عالم ماهیت و مفهوم. ولی وجود رابط، حتی در عالم مفهوم و تصور هم دارای معنای مستقلی نیست که بتوان آن را تصور کرد.

[۱۸۰] (۱)- به‌همین‌جهت، در باب استصحاب که لزوم اتّحاد قضیّه متیقّنه با قضیّه مشکوکه را مطرح می‌کنند، مسأله زمان را کنار گذاشته‌اند، زیرا اتّحاد زمانی بین قضیّه متیقّنه با قضیّه مشکوکه، معقول نیست. نمی‌شود در آنِ واحد، انسان یقین و شک به طهارت چیزی داشته باشد.

[۱۸۱] (۱)- بدایهٔ الحکمهٔ: ص ۲۶

[۱۸۲] (۲)- بدایهٔ الحکمهٔ، ص ۲۰

[۱۸۳] (۳)- این مطلب در مورد قضیّه سالبه نیز مطرح است اگر گفتیم:« زید لیس له القیام» و قضیّه سالبه به انتفاء محمول بود معنایش این است که زید وجود دارد ولی قائم نیست. بلی اگر قضیّه، سالبه به انتفاء موضوع باشد در آنجا موضوعی وجود ندارد.

[۱۸۴] (۱)- نهایهٔ الدرایهٔ، ج ۱، ص ۲۶- ۳۱

[۱۸۵] (۲)- یادآوری: دلیل اوّل محقق اصفهانی رحمه الله این بود که اگر می‌دانیم رنگی برای رنگ‌آمیزی ساختمان آورده شده ولی شک کنیم که آیا ساختمان رنگ‌آمیزی شده یا نه؟ در اینجا دو قضیّه متیقّنه و یک قضیّه مشکوکه داریم. قضیّه« الجسم موجود» و« البیاض موجود» برای ما یقینی است ولی قضیّه« الجسم له البیاض» برای ما مشکوک است و نمی‌شود این قضیّه مشکوکه با آن دو قضیّه متیقّنه اتّحاد داشته باشد بلکه حتماً باید مغایرت در کار باشد.

[۱۸۶] (۱)- محاضرات فی أُصول الفقه، ج ۱، ص ۷۰

[۱۸۷] (۱)- محاضرات فی أُصول الفقه، ج ۱، ص ۷۱ و ۷۲

[۱۸۸] (۱)- یادآوری: در مورد مثال أعلام شخصیّه برای« وضع خاص و موضوع له خاص» ما مناقشه‌ای ذکر کردیم ولی آن مناقشه از بُعد دیگر بود. آنجا گفتیم: اگر لفظ« زید» برای این« موجود خارجی با وصف وجود خارجی» وضع شده باشد، لازم می‌آید که قضیّه« زیدٌ موجود» قضیّه ضروریّه به شرط محمول باشد، زیرا معنای« زیدٌ موجود» این است:« زیدٌ الموجود فی الخارج موجودٌ». حال

برفرض که ما چنین مناقشه‌ای داشته باشیم، مسأله أعلام شخصیّه را از مثال وضع خاص و موضوع له خاص بیرون می‌بریم و غایت امر این است که بگوییم: وضع خاص و موضوع له خاص مثالی ندارد ولی اصل این قسم از اقسام وضع را قبول داریم. این‌ها دو مسأله‌اند. امکان و استحاله، مربوط به مقام ثبوت، و مثال نداشتن، مربوط به مقام اثبات است. در حالی که لازمه بیان آیت‌اللَّه خویی« دام ظلّه» استحاله این قسم وضع است. و این در صورتی است که حتی خود ایشان هم مناقشه فوق را در باب أعلام شخصیّه مطرح نکرده است.

[۱۸۹] (۱)- این اشکال از مطالبی است که آیت‌اللَّه خویی« دام ظلّه» در بحث‌های آینده برای اثبات مبنای خودشان مورد تأکید قرار داده و بر آن پافشاری می‌کنند که مورد تعرّض ما قرار خواهد گرفت.

[۱۹۰] (۱)- محاضرات فی أُصول الفقه، ج ۱، ص ۷۲

[۱۹۱] (۱)- اگرچه اضافه اسم به اسم باشد، چون در اینجا نفس اضافه مطرح است.

[۱۹۲] (۲)- اگرچه طرفین آن، هر دو اسم باشند، زیرا در اینجا نفس توصیف مطرح است.

[۱۹۳] (۱)- محاضرات فی أُصول الفقه، ج ۱، ص ۷۵- ۸۲

[۱۹۴] (۱)- تفصیل این جواب در ضمن کلام مرحوم اصفهانی مطرح گردید.

[۱۹۵] (۱)- الحکمة المتعالیة، ج ۱، ص ۳۲۹ و ۳۳۰

[۱۹۶] (۱)- مرحوم نائینی عقیده داشت همین‌که« مِنْ» به تنهایی معنا ندارد، دلیل بر این است که معانی حرفی با قطع‌نظر از استعمال، واقعیت و حقیقتی ندارند.

[۱۹۷] (۱)- البته اگر همین« مِنْ» و« إلی» پشت سر امر قرار گیرد حکم دیگری دارد که بزودی مورد بحث قرار می‌گیرد.

[۱۹۸] (۱)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۱۳ و ۱۴

[۱۹۹] (۱)- یادآوری: در مورد« وضع عام و موضوع له خاص» ما- بر خلاف مشهور- قائل به استحاله شدیم و گفتیم از دریچه عام نمی‌توان خصوصیات را ملاحظه کرد زیرا بین عام و خصوصیات، تباین وجود دارد ولی مشهور معتقدند می‌توان معنای کلّی را در نظر گرفت و لفظ را برای تمام افراد با خصوصیات مربوط به آنها وضع کرد.

[۲۰۰] (۲)- تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۳۱ و ۳۲

[۲۰۱] (۱)- این تعبیر اشاره به این است که معنا عبارت از چیزی است که مخاطب آن را از قضیّه ملفوظه تعقّل می‌کند و از راه لفظ، در ذهن او صورت پیدا می‌کند.

[۲۰۲] فاضل موحدی لنکرانی، محمد، اصول فقه شیعه - قم، چاپ: اول، ۱۳۸۱ ش.

[۲۰۳] (۱)- تهذیب المنطق للتفتازانی، المقدمة.

[۲۰۴] (۱)- رجوع شود به: المطوّل، ص ۳۷ و ۳۸.

[۲۰۵] (۱)- قال: أمّا إطلاقه و إرادة شخصه کما إذا قیل« زیدٌ لفظ» و ارید منه شخص نفسه ففی صحّته بدون تأویل نظر، لاستلزامه اتّحاد الدالّ و المدلول أو ترکّب القضیّة من جزءین کما فی الفصول. بیان ذلک: أنّه إن اعتبر دلالته علی نفسه حینئذٍ لزم الاتحاد و إلّا لزم ترکّبها من جزءین لأنّ القضیّة اللفظیّة علی هذا إنّما تکون حاکیةً عن المحمول و النسبة لا الموضوع فتکون القضیّة المحکیّة بها مرکّبة من جزءین مع امتناع الترکّب إلّا من الثلاثة ضرورة استحالة ثبوت النّسبة بدون المنتسبین. کفایة الاصول، ج ۱، ص ۲۰

[۲۰۶] (۱)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۱۶

[۲۰۷] (۱)- در جایی که بایع متعدّد باشند.

[۲۰۸] (۱)- محاضرات فی أُصول الفقه، ج ۱، ص ۸۸

[۲۰۹] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۱۶ و الفوائد: فایده اوّل« فائدهٔ فی صیغ الأمر و النهی و غیرهما». رساله فوائد مرحوم آخوند همراه با حاشیه ایشان بر فرائد الاصول به طبع رسیده است.

[۲۱۰] (۱)- آنچه در مورد« وجود لفظی» گفته می‌شود در رابطه با« وجود کتبی» نیز صادق است.

[۲۱۱] (۲)- یادآوری: در مورد قید« فی نفس الأمر» گفتیم: مرحوم آخوند با این قید می‌خواهد مسئله را از واقع گسترده‌تر کند و بفرماید:« وجود انشائی در عالم اعتبار تحقّق دارد».

[۲۱۲] (۱)- نهایهٔ الدّرایهٔ، ج ۱، ص ۱۹۰ و ۱۹۱

[۲۱۳] (۲)- ممکن است به ذهن بیاید که شاید غیر متصوّر بودن کلام مرحوم آخوند از این جهت باشد که وجود نمی‌تواند به‌وسیله لفظ، تحقّق پیدا کند و به عبارت دیگر: محقّق اصفهانی می‌خواهد بفرماید:« تحقّق یافتن وجود به‌وسیله لفظ، غیر قابل تصوّر است، به‌همین‌جهت کلام مرحوم آخوند- که ظهور در چنین معنایی دارد- باید حمل بر معنایی که ما گفتیم بشود». ولی این احتمال در رابطه با کلام محقّق اصفهانی رحمه الله صحیح نیست زیرا دلیلی نداریم که لفظ نتواند سبب برای تحقّق وجود شود. بنابراین تحقّق وجود به‌وسیله لفظ، قابل تصوّر است. و وجه غیر معقول بودن آن باید در رابطه با وجودات چهارگانه مطرح شود.

[۲۱۴] (۱)- یادآوری: مرحوم آخوند در باب وضع در حروف فرمود: کلمه« مِنْ» و لفظ« ابتداء» در تمام مراحل سه‌گانه وضع، موضوع له و مستعمل فیه اتحاد دارند. واضع، مفهوم کلّی ابتدا را درنظر گرفته و لفظ را برای همان مفهوم کلّی وضع کرده است و در مقام استعمال نیز، لفظ را در همان مفهوم کلّی، استعمال کرده است و فرقی که بین حرف و اسم وجود دارد این است که محلّ استعمال حرف با محلّ استعمال اسم تفاوت دارد. جایی که« ابتداء» به‌صورت مستقل استعمال شود و غرض متکلّم، مستقلًا به این مفهوم تعلّق گرفته باشد کلمه« الابتداء» به کار برده می‌شود و جایی که غرض متکلّم این باشد که« ابتداء» را به عنوان حالت و آلت برای غیر، استعمال کند کلمه« مِنْ» را استعمال می‌کند ولی در هر دو مورد لفظ« الابتداء» و لفظ« مِنْ» در همان معنای کلّی« ابتداء» استعمال شده‌اند.

[۲۱۵] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۱۶- ۱۹

[۲۱۶] (۱)- محاضرات فی أُصول الفقه، ج ۱، ص ۹۱

[۲۱۷] (۲)- البقرهٔ: ۲

[۲۱۸] (۳)- الإسراء: ۹

[۲۱۹] (۱)- در اینجا ممکن است به مرحوم آخوند، از ناحیه دیگر اشکال شود و گفته شود:« قائم» به عنوان وصف برای« مصداق المفرد المذکّر» است نه برای« کلّی المفرد المذکّر» در حالی که مرحوم آخوند نمی‌گوید:« هذا» برای« مصادیق المفرد المذکّر» وضع شده است بلکه می‌گوید: برای« مفهوم کلّی المفرد المذکّر» وضع شده است. و در این صورت« کلّی المفرد المذکّر» نمی‌تواند موضوع برای« قائم» قرار گیرد. ولی این اشکال، خیلی مهم نیست امّا اشکالی که به کلام ما وارد می‌شود، مهمّ است و باید پاسخ داده شود.

[۲۲۰] (۱)- اگرچه ما در اصل مطلب با مرحوم آخوند مخالف بودیم.

[۲۲۱] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۱۶

[۲۲۲] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۱۹

[۲۲۳] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۱۹

[۲۲۴] (۱)- مفتاح العلوم: ۱۵۶- ۱۵۸

[۲۲۵] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۳۳۵- ۳۳۹

[۲۲۶] (۱)- یوسف: ۳۱

[۲۲۷] (۱)- یوسف: ۸۲

[۲۲۸] (۱)- وقایة الأذهان: ص ۱۰۱- ۱۳۵

[۲۲۹] (۲)- یادآوری: ظاهر کلام سکّاکی این بود که« اسد»- که برای کلّی حیوان مفترس وضع شده است- در یک رجل شجاع خاص استعمال می‌شود. و ما گفتیم: اگر اسد برای کلّی حیوان مفترس وضع شده باشد و بخواهیم آن را در اسد خاص استعمال کنیم، این استعمال، استعمال در غیر ماوضع‌له است چه رسد که بخواهیم اسد کلّی را در رجل شجاع خاص- که فرد برای عنوان و ماهیت دیگر است- به کار ببریم. به‌همین‌جهت ناچار شدیم کلام ایشان را توجیه کرده و بگوییم: اسد در معنای کلّی خود استعمال شده ولی ادّعا کرده‌ایم که رجل شجاع خاص یکی از افراد حقیقی اسد است. در باب أعلام شخصیّه نیز گفتیم: مسأله« فردیّت ادّعایی» صحیح نیست، زیرا أعلام شخصیّه برای معنای کلّی وضع نشده‌اند تا بتوان برای آنها فرد ادّعایی درست کرد. بنابراین ناچاریم کلام سکّاکی را توجیه کرده و به‌جای« فردیت ادّعایی» عنوان« عینیت ادّعایی» را قرار دهیم.

[۲۳۰] (۱)- نهج‌البلاغه صبحی صالح، ص ۳۲۰، خطبه ۲۰۳

[۲۳۱] (۱)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۱۹ و ۲۰

[۲۳۲] (۱)- الفصول الغرویة فی الاصول الفقهیة: ص ۲۲

[۲۳۳] (۱)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۲۰ و ۲۱

[۲۳۴] (۱)- نهایة الاصول، ج ۱، ص ۳۴ و الحجّة فی الفقه، ج ۱، ص ۴۰- ۴۴.

[۲۳۵] (۱)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۲۲

[۲۳۶] (۲)- در اینجا، برای نوع مثال می‌زنیم ولی نوع و صنف دارای یک حکمند.

[۲۳۷] (۱)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۲۱ و ۲۲

[۲۳۸] (۱)- نهایة الاصول، ج ۱، ص ۳۳ و ۳۴

[۲۳۹] (۱)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۲۲ و ۲۳

[۲۴۰] (۱)- این نظریه همراه با پاسخ آن در کتابهای: الفصول الغرویة فی الاصول الفقهیة، ص ۱۷ و ۱۸ و مناهج الوصول إلی علم الاصول، ج ۱، ص ۱۱۴ و ۱۱۵ مطرح شده است.

[۲۴۱] (۱)- معالم الدّین، ص ۳۹

[۲۴۲] (۲)- قوانین الاصول، ج ۱، ص ۶۳ و ۶۴

[۲۴۳] (۱)- شیخ الرئیس رحمه الله می‌فرماید:« ذلک لأنّ معنی دلالة اللفظ هو أن یکون اللفظ اسما لذلک المعنی علی سبیل القصد الأوّل» رجوع شود به: الشفاء، قسم المنطق، ج ۱، المقالة الاولی، الفصل الثامن، ص ۴۲ و علامه حلّی رحمه الله از استاد خود محقق طوسی رحمه الله نقل کرده:« إنّ اللفظ لا یدلّ بذاته علی معناه بل باعتبار الإرادة و القصد». رجوع شود به: الجوهر النضید فی شرح التجرید، ص ۴

[۲۴۴] (۱)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۲۳

[۲۴۵] (۱)- مناهج الوصول إلی علم الاصول، ج ۱، ص ۱۱۵ و ۱۱۶ و تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۵۱

[۲۴۶] (۱)- محاضرات فی أُصول الفقه، ج ۱، ص ۱۰۴- ۱۰۹

[۲۴۷] (۱)- این مطلب را ابن مالك به بعض نحویین نسبت داده است. رجوع شود به: محاضرات فی أصول الفقه، ج ۱، ص ۱۱۱

[۲۴۸] (۱)- رجوع شود به: مناهج الوصول إلی علم الاصول، ج ۱، ص ۱۱۸ و ۱۱۹

[۲۴۹] (۱)- در کتب قدمای از اصولیین« تصریح أهل لغت» به عنوان اولین علامت برای حقیقت مطرح شده است. یعنی اگر اهل لغت، تصریح کنند که معنایی معنای حقیقی لفظ است، این تصریح، حجّیت دارد. ولی اکثر متأخّرین از اصولیین، بر اساس بحث‌هائی که در رابطه با حجّیت قول لغوی مطرح کرده‌اند، معتقدند قول لغوی حجّیت ندارد و تصریح أهل لغت نمی‌تواند علامت حقیقت باشد گذشته از این که لغویین، کمتر به ذکر حقیقی و مجازی بودن معنا پرداخته‌اند و بیشتر، موارد استعمال را مطرح کرده‌اند. به‌همین‌جهت، متأخرین در اینجا تصریح اهل لغت را مطرح نکرده‌اند.

[۲۵۰] (۱)- این مطلب در حاشیه مرحوم مشکینی بر کفایهٔ الاصول و حاشیه مرحوم سیّد علی قزوینی بر قوانین الاصول به مشهور نسبت داده شده است. رجوع شود به: کفایهٔ الاصول با حواشی مرحوم مشکینی، ج ۱، ص ۲۶ و قوانین الاصول، ج ۱، ص ۱۳.

[۲۵۱] (۲)- قوانین الاصول، ج ۱، ص ۱۳، الفصول الغرویّهٔ فی الاصول الفقهیهٔ، ص ۳۲. در حاشیه سید علی قزوینی رحمه الله بر قوانین الاصول، عدول صاحب قوانین از کلام مشهور را« تبعا لجماعهٔ» دانسته است.

[۲۵۲] (۱)- رجوع شود به: الفصول الغرویهٔ فی الاصول الفقهیهٔ، ص ۳۳

[۲۵۳] (۱)- علم تفصیلی و اجمالی در اینجا، غیر از علم تفصیلی و اجمالی در کتاب برائت و اشتغال است. در کتاب برائت و اشتغال، اگر مکلّف به، برای کسی کاملًا مشخص و معلوم باشد، این را علم تفصیلی به مکلّف به می گویند ولی اگر کسی مکلّف به را به‌صورت تردید و اجمال بداند می گویند:« علم اجمالی به مکلّف به دارد»، مثل اینکه اجمالًا بداند روز جمعه برایش یا نماز ظهر واجب است یا نماز جمعه، ولی تفصیلًا نداند کدام‌یک از این دو واجب است؟ ولی در اینجا معنای دیگری اراده شده که در متن به توضیح آن پرداخته‌ایم.

[۲۵۴] (۲)- به خلاف علم اجمالی در بحث برائت و اشتغال که نمی‌توان از آن به علم ارتکازی تعبیر کرد.

[۲۵۵] (۳)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۲۵

[۲۵۶] (۱)- ملاک در حمل اوّلی ذاتی، اتّحاد مفهومی است و با توسعه‌ای که ما ذکر کردیم، اگر در قضیّه حملیّه، اتحاد ماهوی بین موضوع و محمول وجود داشته باشد، حمل آن حمل اوّلی ذاتی خواهد بود.

[۲۵۷] (۲)- ملاک حمل شایع صناعی، اتّحاد در وجود است.

[۲۵۸] (۳)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۲۸

[۲۵۹] (۱)- گفته‌اند:

در تناقض هشت وحدت شرط دان‌وحدت موضوع و محمول و مکان

وحدت شرط و اضافه« جزء و کلّ»« قوه و فعل» است، در آخر زمان الحاشیهٔ علی تهذیب المنطق، ص ۷۱

[۲۶۰] (۲)- الحکمهٔ المتعالیهٔ، ج ۱، ص ۲۹۴، شرح المنظومهٔ، قسم المنطق، ص ۶۱

[۲۶۱] (۳)- نهایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۴۱

[۲۶۲] (۱)- مناهج الوصول إلی علم الاصول، ج ۱، ص ۸۹ و ۹۰ و تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۳۵ و ۳۶

[۲۶۳] (۱)-« عدم صحّت سلب» تعبیر دیگری از« صحّت حمل» است.

[۲۶۴] (۱)- فرق عمده بین« تبادر» و« عدم صحّت سلب» در این مرحله است.

[۲۶۵] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۲۸

[۲۶۶] (۱)- نهایهٔ الأفکار، ج ۱، ص ۶۷ و ۶۸

[۲۶۷] (۱)- کفایهٔ الاصول، ج ۱، ص ۲۸

[۲۶۸] (۱)- باید توجّه داشت که در اینجا، وقتی می‌خواهیم« رجل» را بر« زید» اطلاق کنیم، خصوصیات موجود در« زید» را کنار

می‌زنیم زیرا ما گفتیم:« حتی در مثل انسان که معنای حقیقی آن روشن است اگر انسان را بر« زید»- با تمام خصوصیاتش- اطلاق کردیم این استعمال، مجازی خواهد بود».

[۲۶۹] (۱)- نهایة الدرایة، ج ۱، ص ۵۱

[۲۷۰] (۲)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۲۸ و ۲۹

[۲۷۱] (۱)- بنا بر آنچه در کفایة الاصول و حواشی آن مطرح است مسأله اطّراد دارای اقوال مختلفی است: بعضی گفته‌اند: اطّراد، علامت حقیقت و عدم اطّراد، علامت مجاز است. و بعضی هر دو را نفی کرده‌اند، یعنی نه اطّراد را علامت حقیقت و نه عدم آن را علامت مجاز دانسته‌اند. بعضی اطّراد را علامت حقیقت دانسته‌اند ولی عدم اطّراد را علامت مجاز ندانسته‌اند، مثل آنچه که مرحوم آخوند در رابطه با تبادر مطرح کرد. ایشان فرمود: تبادر، علامت حقیقت است. ولی عدم تبادر را- به عنوان علامت مجاز- متعرّض نشد. ولی ما گفتیم: مشهور، عدم تبادر را علامت مجاز دانسته‌اند و بزرگانی چون صاحب فصول و صاحب قوانین، تبادر الغیر را علامت مجاز دانسته‌اند. و احتمالًا بعضی عدم الاطّراد را علامت مجاز بدانند ولی اطّراد را علامت حقیقت ندانند.

[۲۷۲] (۱)- نهایة الاصول، ج ۱، ص ۴۲ و ۴۳

[۲۷۳] (۱)- با قطع‌نظر از اشکالی که ما در رابطه با حقیقت مطرح کردیم.

[۲۷۴] (۱)- در کلام ایشان« جمیع الاستعمالات» مطرح است ولی این معنا، مراد نیست زیرا کسی که وارد شهری می‌شود استعمالاتی را که به آن برخورد می‌کند این‌گونه است ولی استعمالات دیگری وجود دارد که این شخص بر آنها اطلاع پیدا نکرده بلکه عادتاً هم اطّلاع بر آنها ممکن نیست. پس مقصود ایشان استعمالاتی است که در عین اینکه واجد کثرت است مورد بررسی و ملاحظه او نیز قرار گرفته است.

[۲۷۵] (۱)- محاضرات فی أُصول الفقه، ج ۱، ص ۱۲۱- ۱۲۴

[۲۷۶] (۱)- این فرض، هیچ بُعدی ندارد، خصوصاً با توجه به اینکه این فرد نمی‌تواند به تمام استعمالات یک شهر احاطه داشته باشد. مثلًا در شهری وارد می‌شود که جمعیت آن ده‌هزار نفر است ولی این شخص با هزار نفر ارتباط پیدا می‌کند و استعمال این هزار نفر را در ارتباط با« ماء» ملاحظه می‌کند. بنابراین اگرچه این هزار نفر لفظ« ماء» را در« جسم سیّال مرطوب به طبع» استعمال می‌کنند ولی تا وقتی که این شخص احتمال می‌دهد در تمام این موارد قرینه وجود داشته، نمی‌توان گفت: اطّراد، علامت حقیقت است.

[۲۷۷] (۱)- از کلام آیت‌اللَّه خویی، همین صورت استفاده می‌شود.

[۲۷۸] (۱)- اگر حجّیت ظواهر کنار برود، باب محاورات و تفهیم و تفهّم بسته می‌شود، به‌همین‌جهت، یکی از مهم‌ترین ادلّه‌ای که برای حجّیت ظواهر کتاب مطرح می‌شود همین بنای عقلاست. شارع مقدس، در کتاب و سنت، همانند سایر عقلاء صحبت کرده است. اگرچه قرآن دارای مطالبی است که عقول ما نمی‌تواند آن را درک کند ولی آنجایی که بحث ظواهر کتاب مطرح است، شارع مقدس مانند یکی از عقلاء، مسائل را در اختیار مردم قرار داده است. بنابراین، اصالة الظهور یک اصل مسلّم عقلائی است، البته در بحث‌های آینده، بحثی مطرح است که آیا غیر از اصالة الظهور، اصل دیگری به عنوان اصالة الحقیقة و اصل سوّمی به نام اصالة عدم القرینة نیز داریم یا اینکه این‌ها شعبه‌ای از اصالة الظهور می‌باشند؟ به‌نظر می‌رسد که در رابطه با حجّیت ظواهر کلمات، اصل دیگری- غیر از اصالة الظهور- نداریم ولی در بعضی از موارد، از اصالة الظهور، به اصالة الحقیقة تعبیر می‌کنیم و آن در دوران امر بین معنای حقیقی و مجازی است. در اینجا گاهی به اصالة الظهور و گاهی به اصالة الحقیقة و گاهی به اصالة عدم القرینة تعبیر می‌شود. این‌ها شعبه‌هائی از اصالة الظهور می‌باشند نه اینکه اصول مستقلی مقابل اصالة الظهور باشند. اصالة الظهور، در هرجایی به یک صورت تجلّی پیدا می‌کند. حتّی در استعمالات مجازیه نیز اصالة الظهور داریم مثلًا جمله« رأیتُ أسداً» ظهور در معنای حقیقی-

یعنی حیوان مفترس- و جمله« رأیتُ أسداً یرمی» ظهور در معنای مجازی- یعنی رجل شجاع- دارد، به‌همین‌جهت، در استعمالاتی که همراه با قرینه است، مراد متکلّم با اتّکاء به همین قرینه تعیین می‌شود و اگر متکلّم، این معنا را نپذیرفت با او احتجاج کرده می‌گوییم: جمله« رأیتُ أسداً یرمی» ظهور در رجل شجاع دارد و اگر شما غیر از این را اراده کرده باشید، خلاف ظاهر را اراده کرده‌اید. و در جایی که متکلّم، قرینه به کار نبرده است می‌گوییم: جمله« رأیتُ أسداً» ظهور در حیوان مفترس دارد و اگر غیر از این را اراده کرده باشید، خلاف ظاهر را اراده کرده‌اید.

[۲۷۹] (۱)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۲۹

[۲۸۰] (۱)- مناهج الوصول إلی علم الاصول، ج ۱، ص ۱۳۲ و تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۶۱ و ۶۲

[۲۸۱] (۱)- مناهج الوصول إلی علم الاصول، ج ۱، ص ۱۳۲ و تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۶۱

[۲۸۲] (۱)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۳۴

[۲۸۳] (۲)- مناهج الوصول إلی علم الاصول، ج ۱، ص ۱۳۲ و تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۶۱

[۲۸۴] (۱)- درر الفوائد، ج ۱، ص ۴۶ و ۴۷

[۲۸۵] (۱)- رجوع شود به: مناهج الوصول إلی علم الاصول، ج ۱، ص ۱۳۲ و تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۶۲

[۲۸۶] فاضل موحدی لنکرانی، محمد، اصول فقه شیعه - قم، چاپ: اول، ۱۳۸۱ ش.

[۲۸۷] (۱)- اگرچه در باب معاملات نیز بعضی قائل به ثبوت حقیقت شرعیه‌اند و معتقدند در مورد الفاظ بیع و نکاح و ... حقیقت شرعیّه ثابت است ولی این قول خیلی ضعیف است، به‌همین‌جهت آنچه ما مورد بحث قرار می‌دهیم، الفاظ عبادات است.

[۲۸۸] (۱)- البقرة: ۱۸۳

[۲۸۹] (۲)- مریم: ۳۱

[۲۹۰] (۱)- الحج: ۲۷

[۲۹۱] (۲)- الأنفال: ۳۵

[۲۹۲] (۱)- النصر: ۲

[۲۹۳] (۲)- الأنعام: ۷۲، یونس: ۸۷، الرّوم: ۳۱

[۲۹۴] (۳)- همان.

[۲۹۵] (۴)- ذکر این نکته لازم است که در درس حضرت استاد« دام ظلّه» آیه شریفه أقیموا الصلاةَ و آتوا الزکاةَ] از سوره مزّمّل به عنوان سوره‌ای مکّی که در اوایل بعثت نازل شده، مطرح گردید ولی با توجه به این که خصوص آیه فوق، مدنی است لذا متن به صورت فوق تغییر داده شد و آیه شریفه أقیموا الصلاةَ] از سوره‌های مکّی مطرح گردید. رجوع شود به: الکشّاف، ج ۴، ص ۶۳۴

[۲۹۶] (۵)- الأعلی: ۱۵

[۲۹۷] (۱)- بحارالأنوار، ج ۸۵، ص ۲۷۹

[۲۹۸] (۱)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۳۴

[۲۹۹] (۱)- این قول در کتاب محاضرات به عنوان« قیل» مطرح شده است. رجوع شود به محاضرات فی أصول الفقه، ج ۱، ص ۱۲۵

[۳۰۰] (۱)- أجود التقریرات، ج ۱، ص ۳۳ و ۳۴

[۳۰۱] (۲)- محاضرات فی أُصول الفقه، ج ۱، ص ۱۲۵ و ۱۲۶

[۳۰۲] (۱)- رجوع شود به: البیان فی تفسیر القرآن، ص ۴۳۲- ۴۴۸

[۳۰۳] (۲)- الإتقان فی علوم القرآن، ج ۱، ص ۱۰۴ و ۱۰۵

[۳۰۴] (۱)- الحجر: ۹

[۳۰۵] (۱)- البقرة: ۲۳

[۳۰۶] (۱)- رجوع شود به: بحارالأنوار، ج ۹۲، ص ۴۰- ۷۷(باب ما جاء فی کیفیة جمع القرآن).

[۳۰۷] (۱)- الإتقان فی علوم القرآن، ص ۷۸

[۳۰۸] (۱)- نقل به معنا، مانعی ندارد مخصوصاً اگر ناقل، امام معصوم باشد.

[۳۰۹] (۱)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۳۴

[۳۱۰] (۱)- استعمال لفظ در معنای مجازی معمولی این است که لفظ را در یک معنای مجازی استعمال کرده و قرینه‌ای اقامه می‌کنند که در این لفظ، معنای مجازی اراده شده است. قرینه‌ای که هم صارف از معنای حقیقی و هم تعیین‌کننده معنای مجازی است.

[۳۱۱] (۲)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۳۲

[۳۱۲] (۱)- أجود التقریرات، ج ۱، ص ۳۳ و ۳۴

[۳۱۳] (۱)- محاضرات فی أُصول الفقه، ج ۱، ص ۱۲۷

[۳۱۴] (۱)- نهایة الأفکار، ج ۱، ص ۳۰ و ۳۱، مقالات الاصول، ج ۱، ص ۶۷ و ۶۸

[۳۱۵] (۱)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۳۲

[۳۱۶] (۱)- البته ما گفتیم: معلوم نیست عنوان« وضع تعیّنی» در اینجا صادق باشد ولی« حقیقت تعیّنیّه» عنوان صحیحی خواهد بود. به‌همین‌جهت گفتیم: نسبت بین وضع و حقیقت، نسبت عموم و خصوص مطلق است. وضع، عبارت است از همان وضع تعیینی و در باب تعیّن، وضعی وجود ندارد. آنچه تحقّق پیدا می‌کند، حقیقت است. بنابراین اگر ما در اینجا تعبیر به« وضع تعیّنی» می‌کنیم به جهت تبعیت از علماء و تبعیت از مرحوم آخوند است.

[۳۱۷] (۱)- کفایة الاصول، ج ۱، ص ۳۳ و ۳۴

[۳۱۸] فاضل موحدی لنکرانی، محمد، اصول فقه شیعه - قم، چاپ: اول، ۱۳۸۱ ش.

درباره مرکز

بسم الله الرحمن الرحیم

جاهِدُوا بِأَمْوالِکُمْ وَ أَنْفُسِکُمْ فی سَبیلِ اللَّهِ ذلِکُمْ خَیْرٌ لَکُمْ إِنْ کُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (سوره توبه آیه ۴۱)

با اموال و جانهای خود، در راه خدا جهاد نمایید؛ این برای شما بهتر است اگر بدانید حضرت رضا (علیه السّلام): خدا رحم نماید بنده‌ای که امر ما را زنده (و برپا) دارد ... علوم و دانشهای ما را یاد گیرد و به مردم یاد دهد، زیرا مردم اگر سخنان نیکوی ما را (بی آنکه چیزی از آن کاسته و یا بر آن بیافزایند) بدانند هر آینه از ما پیروی (و طبق آن عمل) می کنند

بنادر البحار-ترجمه و شرح خلاصه دو جلد بحار الانوار ص ۱۵۹

بنیانگذار مجتمع فرهنگی مذهبی قائمیه اصفهان شهید آیت الله شمس آبادی (ره) یکی از علمای برجسته شهر اصفهان بودند که در دلدادگی به اهلبیت (علیهم السلام) بخصوص حضرت علی بن موسی الرضا (علیه السلام) و امام عصر (عجل الله تعالی فرجه الشریف) شهره بوده و لذا با نظر و درایت خود در سال ۱۳۴۰ هجری شمسی بنیانگذار مرکز و راهی شد که هیچ وقت چراغ آن خاموش نشد و هر روز قوی تر و بهتر راهش را ادامه می دهند.

مرکز تحقیقات قائمیه اصفهان از سال ۱۳۸۵ هجری شمسی تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن امامی (قدس سره

الشریف) و با فعالیت خالصانه و شبانه روزی تیمی مرکب از فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مختلف مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

اهداف :دفاع از حریم شیعه و بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام) تقویت انگیزه جوانان و عامه مردم نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی، جایگزین کردن مطالب سودمند به جای بلوتوث های بی محتوا در تلفن های همراه و رایانه ها ایجاد بستر جامع مطالعاتی بر اساس معارف قرآن کریم و اهل بیت علیهم السّلام با انگیزه نشر معارف، سرویس دهی به محققین و طلاب، گسترش فرهنگ مطالعه و غنی کردن اوقات فراغت علاقمندان به نرم افزار های علوم اسلامی، در دسترس بودن منابع لازم جهت سهولت رفع ابهام و شبهات منتشره در جامعه عدالت اجتماعی: با استفاده از ابزار نو می توان بصورت تصاعدی در نشر و پخش آن همت گمارد و از طرفی عدالت اجتماعی در تزریق امکانات را در سطح کشور و باز از جهتی نشر فرهنگ اسلامی ایرانی را در سطح جهان سرعت بخشید.

از جمله فعالیتهای گسترده مرکز :

الف)چاپ و نشر ده ها عنوان کتاب، جزوه و ماهنامه همراه با برگزاری مسابقه کتابخوانی

ب)تولید صدها نرم افزار تحقیقاتی و کتابخانه ای قابل اجرا در رایانه و گوشی تلفن سهمراه

ج)تولید نمایشگاه های سه بعدی، پانوراما ، انیمیشن ، بازیهای رایانه ای و ... اماکن مذهبی، گردشگری و...

د)ایجاد سایت اینترنتی قائمیه www.ghaemiyeh.com جهت دانلود رایگان نرم افزار های تلفن همراه و چندین سایت مذهبی دیگر

ه)تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و ... جهت نمایش در شبکه های ماهواره ای

و)راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی (خط ۲۳۵۰۵۲۴)

ز)طراحی سیستم های حسابداری ، رسانه ساز ، موبایل ساز ، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک ، SMS و...

ح)همکاری افتخاری با دهها مرکز حقیقی و حقوقی از جمله بیوت آیات عظام، حوزه های علمیه، دانشگاهها، اماکن مذهبی مانند مسجد جمکران و ...

ط)برگزاری همایش ها، و اجرای طرح مهد، ویژه کودکان و نوجوانان شرکت کننده در جلسه

ی)برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم و دوره های تربیت مربی (حضوری و مجازی) در طول سال

دفتر مرکزی: اصفهان/خ مسجد سید/ حد فاصل خیابان پنج رمضان و چهارراه وفائی / مجتمع فرهنگی مذهبی قائمیه اصفهان

تاریخ تأسیس: ۱۳۸۵ شماره ثبت : ۲۳۷۳ شناسه ملی : ۱۰۸۶۰۱۵۲۰۲۶

وب سایت: www.ghaemiyeh.com ایمیل: Info@ghaemiyeh.com فروشگاه اینترنتی: www.eslamshop.com

تلفن ۲۵-۲۳۵۷۰۲۳- (۰۳۱۱) فکس ۲۳۵۷۰۲۲ (۰۳۱۱) دفتر تهران ۸۸۳۱۸۷۲۲ (۰۲۱) بازرگانی و فروش ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹ امور کاربران ۲۳۳۳۰۴۵(۰۳۱۱)

نکته قابل توجه اینکه بودجه این مرکز؛ مردمی ، غیر دولتی و غیر انتفاعی با همت عده ای خیر اندیش اداره و تامین گردیده و لی جوابگوی حجم رو به رشد و وسیع فعالیت مذهبی و علمی حاضر و طرح های توسعه ای فرهنگی نیست، از اینرو این مرکز به فضل و کرم صاحب اصلی این خانه (قائمیه) امید داشته و امیدواریم حضرت بقیه الله الاعظم عجل الله تعالی فرجه الشریف توفیق روزافزونی را شامل همگان بنماید تا در صورت امکان در این امر مهم ما را یاری نمایندانشاالله.

شماره حساب ۶۲۱۰۶۰۹۵۳ ، شماره کارت :۶۲۷۳-۵۳۳۱-۳۰۴۵-۱۹۷۳و شماره حساب شبا : -۰۶۲۱-۰۰۰۰-۰۰۰۰-۰۱۸۰-IR۹۰

۶۰۹-۵۳به نام مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان نزد بانک تجارت شعبه اصفهان – خیابان مسجد سید

ارزش کار فکری و عقیدتی

الاحتجاج - به سندش، از امام حسین علیه السلام -: هر کس عهده دار یتیمی از ما شود که محنتِ غیبت ما، او را از ما جدا کرده است و از علوم ما که به دستش رسیده، به او سهمی دهد تا ارشاد و هدایتش کند، خداوند به او می‌فرماید: «ای بنده بزرگوار شریک کننده برادرش! من در کَرَم کردن، از تو سزاوارترم. فرشتگان من! برای او در بهشت، به عدد هر حرفی که یاد داده است، هزار هزار، کاخ قرار دهید و از دیگر نعمت‌ها، آنچه را که لایق اوست، به آنها ضمیمه کنید».

التفسیر المنسوب إلی الإمام العسکری علیه السلام: امام حسین علیه السلام به مردی فرمود: «کدام یک را دوست‌تر می‌داری: مردی اراده کشتن بینوایی ضعیف را دارد و تو او را از دستش می‌رَهانی، یا مردی ناصبی اراده گمراه کردن مؤمنی بینوا و ضعیف از پیروان ما را دارد، امّا تو دریچه‌ای [از علم] را بر او می‌گشایی که آن بینوا، خود را بِدان، نگاه می‌دارد و با حجّت‌های خدای متعال، خصم خویش را ساکت می‌سازد و او را می‌شکند؟».

[سپس] فرمود: «حتماً رهاندن این مؤمن بینوا از دست آن ناصبی. بی‌گمان، خدای متعال می‌فرماید: «و هر که او را زنده کند، گویی همه مردم را زنده کرده است»؛ یعنی هر که او را زنده کند و از کفر به ایمان، ارشاد کند، گویی همه مردم را زنده کرده است، پیش از آن که آنان را با شمشیرهای تیز بکشد».

مسند زید: امام حسین علیه السلام فرمود: «هر کس انسانی را از گمراهی به معرفت حق، فرا بخواند و او اجابت کند، اجری مانند آزاد کردن بنده دارد».



قائمیه
مرکز تحقیقات رایانه‌ای
اصفهان
www
برای داشتن کتابخانه های‌تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشـــانی
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.
۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹